GA-4

РУДОЛФ ЩАЙНЕР

РУДОЛФ ЩАЙНЕР

ФИЛОСОФИЯ НА СВОБОДАТА

ОСНОВИ НА ЕДИН МОДЕРЕН МИРОГЛЕД

/ПСИХИЧЕСКИ РЕЗУЛТАТИ ОТ НАБЛЮДЕНИЯТА ИЗВЪРШЕНИ ПО ЕСТЕСТВЕНОНАУЧЕН МЕТОД/

превод от немски: ДИМО ДАСКАЛОВ

НЕРЕДАКТИРАН ПРЕВОД

изготвил: ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ – сканиран от копие

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

СТР.
1.ПРЕДГОВОР КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ /1918 г./……....3
2.ЧОВЕШКАТА СЪЗНАТЕЛНА ДЕЯТЕЛНОСТ…….....5
3.ГЛАВНАТА ПОДБУДА КЪМ ЗНАНИЕТО…….....12
4.МИСЛЕНЕТО В СЛУЖБА НА СХВАЩАНЕТО НА СВЕТА.17
5.СВЕТЪТ КАТО ВЪЗПРИЯТИЕ…….....29
6.ПОЗНАВАНЕТО НА СВЕТА…….....42
7.ЧОВЕШКАТА ИНДИВИДУАЛНОСТ…….....57
8.ИМА ЛИ ГРАНИЦИ НА ПОЗНАНИЕТО?…….....61
9.ФАТКОРИ НА ЖИВОТА…….....74
10.ИДЕЯТА ЗА СВОБОДАТА…….....78
11.ФИЛОСОФИЯ НА СВОБОДАТА И МОНИЗЪМ…….....95
12.МИРОВАТА ЦЕЛ И ЦЕЛ НА ЖИВОТА
/определение на човека/….....101
13.МОРАЛНАТА ФАНТАЗИЯ /Дарвинизъм и нравственост/.....105
14.СТОЙНОСТ НА ЖИВОТА /Песимизъм и оптимизъм/….....113
15.ИНДИВИДУАЛНОСТ И ВИД…….....133
16.ПОСЛЕДНИТЕ ВЪПРОСИ - ПОСЛЕДСТВИЯТА
НА МОНИЗМА….....136
17.ПЪРВО ПРИЛОЖЕНИЕ…….....144

ПРЕДГОВОР КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ / 1928 г./

Два са основните въпрос на човешкия душевен живот, върху който е изградено всичко, за което ще говорим в този труд. Единият е: Има ли възможност да си съставим за човешкото същество един такъв възглед, щото тази възглед да служи за опора на всичко друго, което човек добива чрез опитност или чрез науката, но за което той има чувството, че то не може само да се крепи, че съмнението и критическата оценка биха го тласнали в несигурност?

Другият въпрос е: Може ли човекът като волево същество да си приписва свободата, или този свобода е само чиста илюзия, която се поражда в него затова, защото той не съзира нишките на необходимостта, с които неговата воля е свързана както и всеки природен процес? Този въпрос не е плод на изкуствена игра на мисълта. Той изниква съвсем естествено пред душата, когато тя се намира в определено настроение. И човек чувствува, че душата би изгубила нещо от това, което тя трябва да бъде,ако не се види веднъж изправена с възможно най-голямата сериозност пред тези две възможности: Свобода или необходимост на волята. В този труд трябва да покажем, че душевните опитности, които човек трябва да има чрез втория въпрос, за висят от това, какво становище може да заеме той по отношение на първия. Тук се прави опит да се покаже, че има един възглед върху човешкото същество, който може да служи за опора на всяко друго познание. По-нататък се показва, че се получава пълно оправдание на идеята за свободата на волята, когато първо се намери душевната основа, върху която свободната воля може да се разгърне.

Възгледът, за който става дума тук относно тези два въпроса, се явява такъв, че веднъж добит, той може да стане съставна част на живия душевен живот. Тук не се дава един теоретически отговор, който веднъж получен, човек може да го носи със себе си само като убеждение, запазено в паметта. За начина на мислене, който лежи в основата на този труд, такъв отговор би бил само привиден. Такъв завършен отговор не се дава, но се насочва вниманието върху една област на душевното преживяване, където всеки момент, когато човек пожелае, той може сам, чрез вътрешна душевна дейност, да си отговори отново и жизнено на въпроса. Който веднъж и намерил душевната област, на която тези въпроси се развиват, на него действителното съзерцание на тази област му дава именно онова, от което той се нуждае за тези две загадки на живота. Така щото с придобитото по този начин той може да обходи пълния със загадки живот на широко и на дълбоко, когато нуждата и съдбата му дават повод за това.

Тук аз считам, че давам едно познание, което чрез своя собствен живот и чрез сродството на този собствен живот с целия човешки душевен живот показва своето оправдание в своята стойност.

Така мислех аз върху съдържанието на този труд, когато го написах преди 25 години. Същото трябва да кажа и днес, когато искам да отбележа мисловната насока на книгата. При първото и написване аз се ограничих да не кажа повече от онова, което е свързано в най-тесен смисъл с двата основни въпроса. Ако някой би се учудил, че в тази книга не се загатва нищо за онази област на света, която е достъпна за духовната опитност и която съм изложил в издадените по-късно мои книги, той трябва да знае, че тогава аз не исках да изложа резултатите на духовното изследване, а да създам основата, на която могат да почиват такива резултати. Тази "Философия на свободата" не съдържа никакви подобни специални резултати, така както тя не съдържа и никакви специални естественонаучни резултати. Но това, което тя съдържа, от него, според моето мнение, не ще може да се лиши онзи, който се стреми да добие сигурност в такива познания. Казаното в книгата може да бъде приемливо и за човек, който поради определени за него съображения никак не иска да има работа с резултатите на моето духовно-научно изследване. Но за онзи, който се стреми към тези резултати на Духовната наука, това, което се цели тук, може да бъде твърде важно. А това е именно: да се покаже, как едно безпристрастно разглеждане, простиращо се само върху споменатите два въпроса, които са основани за всяко познание, води до разбирането, че човекът живее в един истински духовен мир. В тази книга се преследва да бъде оправдано познанието на духовното област, преди настъпването в истинската духовна област, преди встъпването в истинската духовна опитност. И това оправдание е предприето така, че не е необходимо да хвърляме поглед никъде към описаните от мене по-късно духовни опитности, за да намерим приемливо казаното тук, стига сама човек да може или да желае да се вдълбочи в смисъла на изложеното.

Така следователно струва ми се,че от една страна тази книга заема съвършено определено място по отношение на моите духовно научни трудове, а от друга страна тя е най-тясно свързана със същите. Всичко това ми даде повод, след 25 години, да публикувам отново този труд почти без да изменям по същество неговото съдържание. Само по-дългите прибавки бяха разделени на няколко по-малки раздела. Опитностите, които имах относно погрешното разбиране на казаното от мене, ме заставиха да дам такива по-подробни разширения. Измених само онова, което, така както то бе казано преди четвърт век, днес ми се струва нес-

ръчно изразено./ От подобни изменения само някой зложелателен би намерил повод да каже, че аз съм изменил моето основно убеждение/.
Книгата е изчерпана вече от много години. Въпреки че ми се струва, както се вижда от гореказаното, че и днес трябва да се изкаже онова, което преди 25 години изказах относно посочените въпроси, все пак аз дъл го се колебах, дали да пристъпя към това ново издание. Винаги си задавах въпроса, дали не трябва на това или онова място да се обясня с многобройните философски възгледи, появили се след излизането на първото издание. Не можах да сторя това по желания от мен е начин, защото през последното време бях твърде много зает с моите духовно-научни изследвания. Обаче след като разгледах философската работа на съвременността, убедих се, че колкото и съблазнително да е за мене едно такова обяснение, не е нужно да бъде внесено в моята книга във връзка с това, което трябва да бъде казано върху новите философски насоки от гледището заето във "Философия на свободата", то се намира във втори том на моя труд "Загадки на философията".

НАУКА НА СВОБОДАТА
ЧОВЕШКАТА СЪЗИДАТЕЛНА ДЕЯТЕЛНОСТ.

Е ли човекът в своето мислене и деятелност едно свободно в духовно отношение същество? Или той стои под принудителната сила на една неумолима власт на чистите природни закони? Върху малко въпроси е било изразходвано толкова много остроумие както върху този. Идеята за свободата на човешката воля има горещи защитници както и упорити противници. Има хора, които в своя нравствен патос считат за ограничен дух всекиго, който може да отрича един толкова явен *факт*, какъвто е свободата. Срещу тях се опълчват други, които смятат за върховна ненаучност, когато някой вярва, че закономерността на природата се прекъсва в областта на човешката дейност на човешкото мислене. Тук едно и също нещо се счита от едни като най-ценното благо на човечеството, а от друга като най-голяма илюзия. Употребена е била безкрайна изобретателност, за да се изясни, как човешката свобода се помирява с дейността в природата, от която и човекът е част. Не по-малко са усилията, положени от противната страна, за да направят да се разбере, как е могла да се породи такава смахната идея. Че тук имаме работа с един от най-важните въпроси на живота, на религията, на практиката и на науката, това чувствува всеки по-сериозен човек. Печален признак на повърхност на съвременното мислене е, когато една книга, в която от резултатите на новото природоизследване авторът иска да изгради една "нова вяра" /Давид Фридрих Щраус: "Старата и нова вяра"/, съдържа-

върху този въпрос само думите: "Тук няма защо да се впускаме върху въпроса за свободата на човешката воля. Мнимата безразлична свобода на избор е била винаги считана като празен призрак от всяка философия, която заслужава това име, обаче моралното определение на стойността на човешките дела и настроения остава незасегнато от този въпрос". Цитирам това място не защото смятам, че книгата, в която е написано, има някакво особено значение, но защото ми се струва, че то изразява мнението, до което могат да се издигнат болшинството от мислещите съвременници относно въпроса, който ни занимава. Че свободата не може да се състои в това, от две възможни действия да избира по прищявка едното или другото, това значи, днес всеки, който счита, че е надраснал детството на науката. Винаги има, така се твърди, една напълно определена причина, защото от множеството възможни действия се извършва именно едно определено от тях.

Това изглежда ясно. Въпреки всичко и до днешен главните нападки на противниците на свободата се насочват срещу свободата на избор. И Херберт Спенсер, който живее с възгледи печелещи всеки ден все по-голямо разпространение, казва: /"Принципите на психология" от Х.Спенсер/: "Твърдението, че всеки може да желае или да не желае по прищявка -, което съставлява основата на догмата за свободната воля - е отречено както от анализа на съзнанието, така и от съдържанието на предидущата глава /Психологията/". От същото гледище изхождат и други, когато искат да оборят понятието за свободна воля. Всички тези разсъждения се намират в зародиш, у *Спиноза*. Това, което този последният изнесе против идеята за свободата в ясна и проста форма, е било от тогава насам повтаряно безброй пъти, само че много пъти прикрито с остроумни теоретически учения, така щото трудно може да се познае простия ход на мисълта, за който става дума. В едно писмо от октомври или ноември 1674 година Спиноза пише: "Аз наричам *свободно* онова нещо, което съществува и действува от чистата необходимост на своята природа, а *принудено* наричам онова, чието съществуване и действие са определени по един точен и непоклатим начин от нещо друго. Така, например, Бог съществува свободно, въпреки че по необходимост, защото той съществува по необходимостта на своята собствена природа. Също така Бог познава себе си и всичко друго свободно, защото това следва само от необходимостта на неговата природа, че той всичко познава. Виждате следователно, че аз не поставям свободата в едно свободно решение, но в една свободна необходимост.

"Но нека сега слезем до създадените неща, които са изцяло определени от външните причини да съществуват и действуват по един точен и не-

поклатим начин. За да видим това по-ясно, нека си представим един обикновен процес. Така, например, един камък приема от една външна тласкаща причина определено количество движение, с което след преставане на външния тласък той продължава да се движи. Това постоянство на камъка в неговото движение е затова принудено, а никак не е необходимо, защото то трябва да бъде определено от тласъка на една външна причина. Това, което важи тук за камъка, важи също и за всеки друг отделен процес, колкото и сложен да е той и способен за много неща, а именно: всяко нещо се определя по необходимост от една външна причина, за да съществува и действува по един непоклатим и сигурен начин.

"Да приемем сега, че през време на своето движение камъкът мисли и знае, че се стреми, колкото може, да продължава своето движение. Този камък, който има съзнание само за своя стремеж и не е безразличен към това, ще мисли, че е напълно свободен и че продължава своето движение само защото иска това. Това е обаче онази човешка свобода, за която всички твърдят, че е притежават, и която се състои само в това, че хората имат съзнание за своето желание, но не познават причините, които ги определят". Така детето вярва, че то свободно желае млякото, а разгневеното момче, че свободно желае отмъщението и страхливият – бягст- вото. По-нататък пияният вярва, че говори по свободно решение това, което не би говорил, когато е трезвен. И понеже този предразсъдък е вроден във всички хора, те не могат лесно да се освободят от него. Защото, въпреки че опитността ни учи, че хората най-малко могат да обуздават своите желания и, движени от противоположни страсти, виждат доброто, а вършат злото, те се считат за свободни. Те вършат това, защото желаят по-малко някои неща, а някои желания пък са възпрепятствувани в тяхното осъществяване чрез спомена за нещо друго, което са забравили".

Понеже тук имаме един ясно и определено изразен възглед, ще ни бъде лесно да открием основната грешка, която се крие в него. Според този възглед, както камъкът отговаря по необходимост на даден тласък с определено движение, така и човекът извършва по необходимост едно действие, когато някоя причина го подтиква към това. Но понеже човекът има съзнание за своето действие, той мисли, че то е извършил свободно. Обаче при това сам не вижда, че е тласкан от някоя причина, която той безусловно трябва да следва.

Грешката в този ход на мислите може да бъде открита бързо. Спиноза и всички, които мислят като него, не съзират, че човекът има съзнание не само за своите действия, но той може за има съзнание и за причините, които го водят. Никой не ще оспори, че детето НЕ Е СВОБОДНО, когато

желае млякото, че пияният също не е свободен, когато говори неща, за които после се разкайва. И двамата не знаят нищо за причините, които действуват в глъбините на техния организъм и под чиято неудържима принуда те се намират. Но оправдано ли е да слагаме на едно и също място, на едно и също стъпало действия от този род с такива, при които човек има съзнание не само за своята дейност, но и за причините, които го подбуждат към това? Нима постъпката на боеца на бойното поле, тази на научния изследовател в научната лаборатория, на държавника в преплетените дипломатически работи трябва да бъдат поставени от научно гледище на същото стъпало с тази на детето, когато то желае мляко? Напълно вярно е, че разрешението на дадена задача се търси винаги там, където нещата се представят в най-проста форма. Обаче не рядко липсата на способност за различаване на нещата е докарала безкрайно объркване. Все пак има дълбока разлика в това, дали аз зная защо върша нещо, или не зная това. Това изглежда, че е истина, която се разбира от само себе си. Но въпреки всичко противниците на свободата никога не запитват, дали даден мотив на моето действие, който аз познавам и проникам с погледа си, означава за мене една принуда в същия смисъл, както органическият процес, който кара детето да вика за мляко.

В своята "Феноменология на нравственото съзнание" Едуард Ф. Хартман твърди /стр.451/, че човешката воля зависи от два главни фактора: от мотивите и от характера. Когато разглеждаме хора като еднакви или считаме техните различия за незначителни, тяхната воля ни се явява определена *отвън*, а именно чрез обстоятелствата, в които те се намират. Обаче ако разсъдим, че различните хора правят от дадена представа един мотив за тяхното действие едва тогава, когато техният характер е такъв, че собствената им представа ги подтиква към едно желание, тогава човекът ни се явява определен *отвътре*, а не *отвън*. Понеже съобразно с неговият характер човек трябва първо да приема за мотив на своето действие една натрапена му от вън представа, той смята, че е свободен, т.е. независим от външните мотиви. Обаче истината, според Едуард Ф. Хартман, е че: "Ако и ние самите да сме тези, които първо издигаме представите до мотиви, ние не вършим това произволно, а съобразно с необходимостта на нашето характерологично предразположение, сиреч "*съвсем не свободно*". И тук никак не се взима под внимание разликата, която съществува между мотивите, които аз оставям да действуват върху мене едва след като съм ги проникнал с моето съзнание, и такива, които следвам, без да имам ясно знание за тях.

Това ни довежда до становището, от което трябва да разгледаме тук въпроса. Трябва ли въпросът за свободата на нашата воля да бъде поста-

вен едностранчиво отделно за себе си? И ако не, с кой друг въпрос трябва да бъде той свързан?
Ако има разлика между един съзнателен мотив на моето действие и един несъзнателен подтик, тогава първият ще повлече след себе си едно такова действие, което трябва да се оцени различно от едно такова произтичащо от един сляп напор. Въпросът за тази разлика ще бъде първият. Как ние ще отговорим на него, от това ще зависи, какво становище ще заемем спрямо същинския въпрос за свободата.
Какво значи да имам знание за причините на едно действие? На този въпрос се е обърнало много малко внимание, защото за съжаление това, което е неделимо цяло, винаги е било разкъсвано на две части, а именно *човекът*. Винаги са различавали действуващия от познаващия човек и при това са изпускали изпредвид, този, който е най-важният: *действуващият от познание*.
Казва се: Човек е свободен, когато се намира само под властта на своя разум, а не под тази на животинските желания. Или още: Свобода значи, да можеш да определяш своя живот и своята дейност според поставените цели и решения.
Обаче с твърдения от този род не се постига нищо. Защото именно там е въпросът, дали разумът, дали цели те упражняват принуда над човека както животинските желания. Ако в мене се появява мое участие в едно разумно решение, точно по същата необходимост както гладът и жаждата, тогава аз мога да го следвам по принуждение и моята свобода е само илюзия.
Други се изразяват така: Да бъде човек свободен значи не да може да иска това, което иска, но да може да върши това, което иска. Тази мисъл е изказал в строго очертани думи поетът философ Роберт Хамерлинг в своята "Атомистика на волята": "Без съмнение човек може да извърши това, което иска - но той не може да иска това, което иска, защото неговата воля се определя от мотиви!"
Той не може да иска това,което иска? Нека разгледаме по-отблизо тези думи. Има ли някакъв разумен смисъл в тях? Според тях свободата на волята би трябвало да се състои в това, човек да може да иска нещо без причина, без мотив? Но какво друго значи да искаш, освен това, да имаш причина, основание да вършиш драговолно нещо или да се стремиш към друго? Да искаш нещо без основание, без мотив, би значило да искаш нещо, *без да го искаш*. Понятието за волята е неразделно свързано с това за мотива. Без един определен мотив волята е една празна способност: тя става дейна и реална едва чрез мотива. Следователно, много правилно, е че човешката воля не е "свободна" дотолкова, доколкото тя се определя от най-силния от мотивите. Обаче от друга страна

трябва да се съгласим, че е нелепо да говорим по отношение на тази "несвободна" за някаква мислима "свобода" на волята, която би се състояла в това, да можем да искаме нещо, което не искаме". /Атомистика на волята, стр.213 и сл./

И тук се говори въобще за мотиви, без да се обръща внимание на разликата между съзнателните и несъзнателни мотиви. Когато даден мотив действува върху мене и аз съм принуден да го следвам, понеже той се оказва "най-силен" между подобните нему, тогава мисълта за свобода престава да има смисъл. Какво значение ще има за мене, дали мога да извърша нещо или не мога, когато самият мотив ме принуждава да го извърша? На първо място не се касае за това: дали тогава, когато мотивът е действувал върху мене, аз мога или не да извърша нещо, но за това, дали има само такива мотиви, които действуват с принудителна необходимост. Когато, да речем, аз трябва да искам нещо, при всички обстоятелства напълно ми е безразлично, дали аз също ще мога да го извърша. Когато поради моя характер и поради царуващите в околната среда обстоятелства ми се натрапва един мотив, който за моето мислене се оказва неразумен, тогава трябва да се радвам, ако не мога да извърша това, което искам.

Не е важно, дали мога да изпълня едно взето решение, а важното е *как се ражда решението в мене*.

Това, което различава човека от всички други органически същества, то лежи в неговото разумно мислене. Не се придобива нищо, когато за изясняване на понятието на свободата за дейността на човека се търсят аналогии в животинското царство. Съвременната естествена наука обича такива аналогии. И когато успява да намери у животните нещо подобно на човешкото поведение, тя вярва, че е засегната най-важния въпрос на науката за човека. До какви недоразумения води това мнение, показва например книгата "Илюзията за свободата на волята" от П.Ре, 1885 г.,който /стр.5/ казва следното върху свободата: "Че на нас ни се струва, че движението на камъка е необходимо, а волята на магарето не е необходима, това е лесно обяснимо. Причините, които движат камъка са вън и са видими. Обаче причините, по силата на които магарето проявява своята воля, са вътре и невидими: между нас и мястото на тяхното действие се намира черепа на магарето...

Ние не виждаме причинната обусловеност и затова мислим, че тя не съществува. Обяснява се, че волята е причина за въртенето на магарето, но че самата тя не е обусловена, че тя е едно абсолютно начало". Следователно и тук просто се премълчават онези действия на човека, при които той има съзнание за причините на своята деятелност, защото Ре обяснява: "Между нас и мястото на тяхната дейност се намира чере-

път на магарето". Че има действия не на магарето, но такива на човека, при които между нас и действието стои *осъзнатият мотив*, за това, според горните думи, П.Ре няма никакво предчувствие. Той доказва това няколко страници по-нататък още и с думите: "Ние не възприемаме *причините*, чрез които е обусловена волята, и затова мислим, че тя не е обусловена причинно".

Считам, че тези примери са достатъчни, за да докажат, че мнозина се борят против свободата, без да знаят, какво всъщност е свобода .

Че едно действие, за което действуващият не знае защо го върши, не може да бъде свободно, това от само себе си се разбира. Обаче как стои въпросът с една такова действие, за чийто причини той има съзнание? Това ни довежда до въпроса: Какъв е произходът и значението на *мисленето*? Защото без познанието на мислителната деятелност на душата, не е възможно да имаме понятие за знанието върху нещо, следователно и върху едно действие. Когато познаем, какво значи въобще мислене, тогава ще ни бъде лесно да си изясним, каква роля играе мисленето при човешката дейност. "Едва мисленето превръща душата, с каквато са надарени и животните, в дух", с право казва Хегел. Ето защо мисленето ще предаде своя особен отпечатък и на човешката деятелност.

Съвсем не трябва да се твърди, че всички наши действия произтичат от трезвото обмисляне на нашия ум. Далеч от мене мисълта да считам за човешки в най-висшия смисъл само онези действия, които произтичат от отвлеченото разсъждение. Обаче веднага щом нашата дейност се издига над областта на задоволяването на чисто животинските желания, нашите мотиви са винаги проникнати от мисли. Любов, страдание, патриотизъм са пружини на дейността, които съвсем не се покриват със студените понятия на ума. Казва се: Тук сърцето, чувствата влизат с своето право. Обаче сърцето и чувствата не създават мотивите на дейността. Те ги предполагат и ги приемат в своята област. В моето сърце се поражда състрадание, когато в моето съзнание се появява представата за едно лице събуждащо състрадание. Пътят за сърцето минава през главата. От това не прави никакво изключение и любовта. Когато не е само проява на половия инстинкт, тя почива на представите, които ние си съставяме за обичаното същество. И колкото по-идеалистични са тези представи, толкова по-ощастливяваща е любовта. И тук мисълта е баща на чувството. Казва се: Любовта прави любещия сляп за слабостите на възлюбения. Обаче въпросът може да се схваща и обратно и да се твърди: Любовта отваря очите на любещия за качествата на възлюбения. Мнозина минават покрай тези качества, без да ги подозират. Един ги вижда и именно затова в душата му се събужда любовта. Какво и сто

рил той? Нищо друго освен това, че си е съставил представи за онова, за което стотици други нямат никаква. Те нямат любовта, защото ни липсва *представата.*
Можем да вземем нещата както искаме: все по-ясно трябва да стане, че въпросът за същината на човешката дейност предполага другия за произхода на човешкото мислене. Ето защо аз първо се обръщам към този въпрос.

ГЛАВНАТА ПОДБУДА КЪМ ЗНАНИЕТО

"В гърдите ми живеят две души,
Една от другата стреми се да се отдели,
Едната се превързва здраво о света,
Обзета от груба жажда за наслада,
А другата се мощно от праха издига
В полет към висините на духа".
/Фауст I, 1112 -1117./

С тези думи Гьоте изразява една черта на човешкия характер, дълбоко залегнала в неговата природа. Човекът не е едно единно организирано същество. Той постоянно желае повече от това, което светът доброволно му дава. Природата е създала у нас нужди. Между тях има такива, чието задоволяване тя предоставя на нашата собствена дейност. Изобилни са даровете, с които тя ни е надарила, обаче още по-изобилни са нашите желания. Изглежда, че сме родени да бъдем вечно недоволни. Нашият стремеж към познание е само един особен случай на тази незадоволеност. Ние гледаме едно дърво два пъти. Единият път виждаме неговите клони в покой, другият път в движение. Ние не се задоволяваме с това наблюдение. Защо единият път дървото ни се представя спокойно, а другият път в движение? Така се запитваме ние. Всеки поглед в природата поражда в нас множество въпроси. С всяко явление, което срещаме, ни се дава една задача. Всяко изживяване става за нас една загадка. Виждаме как от едно яйце се ражда същество, подобно на майката-животно, ние се питаме за причината на тази прилика. Наблюдаваме у едно живо същество растеж и развитие до определена степен: ние търсим, кои са условията за тази опитност. Навсякъде търсим това, което наричаме ОБЯСНЕНИЕ на фактите. Излишъкът на това, което търсим в нещата, онова в повече, което е над даденото ни непосредствено в тях, разделя цялото ни същество на две части,ние осъзнаваме нашата противопоставеност спрямо света. Пред света ние заставаме самостоятелно

същество. Вселената ни се явява противоположности: *Азът и светът*.
Тази разделяща стена между нас и света издигаме ние, щом в нас проблесна съзнанието. Обаче ние никога не изгубваме чувството, че въпреки това принадлежим на света, че има една връзка, която ни свързва с него, че не сме едно същество извън вселената, а вътре в нея.
Това чувство поражда стремежа да преодолеем противоположността, да хвърлим мост над нея. И в преодоляването на тази противоположност се състои в крайна сметка целият духовен стремеж на човечеството. Историята на духовния живот е едно непрестанно търсене на единството между нас и света. Религията, изкуството и науката еднакво преследват тази цел. Религиозно вярващият търси в даденото му от Бога откровение разрешението на мировата загадка, която неговият аз, недоволен само със света на явленията му поставя. Художникът се стреми да изрази в материята идеите на своя аз, за да примири това, което живее в него, с външния свят. И той също се чувствува недоволен само от света на явленията и се стреми да даде форма в него на онова повече, което неговият аз, надхвърляйки този свят, крие в себе си. Мислителят търси законите на явленията, стреми се да проникне с мисълта това, което изпитва наблюдавайки света. Само когато от съдържанието на света сме направили съдържание на нашите мисли, едва тогава намираме отново връзката, от която се бяхме отделили ние самите. По-нататък ще видим, че тази цел се постига само, когато задачата на научния изследовател се схваща несъмнено много по-дълбоко, отколкото това често пъти става. Цялото отношение, което тук обрисувах, ни се явява в едно световно историческо явление: в противоположността на единното схващане на света или *монизма* и на теорията на двата свята или на *дуализма*. Дуализмът насочва своето внимание само върху разделението между света и аз, което разделение е дело на самото съзнание на човека. Целият му стремеж е една безсилна борба за примиряването на тези противоположности, които той нарича *ту дух и материя, ту субект и обект, ту мисъл и явления*. Той чувствува, че трябва да има един мост между двата свята, но не е в състояние да го намери. Изживявайки себе си като "Аз" човек не може другояче освен да постави този "Аз" на страната на духа, и противопоставяйки този "Аз" на света, той трябва да причисли към последния дадените му от сетивата възприятия и го нарича *материален свят*. Чрез това човекът сам се поставя в противоположността дух и материя. Той трябва да стори това толкова повече защото към материалния свят принадлежи и неговото собствено тяло. Така "азът" принадлежи на духовното като една част, *материалните* неща и процеси, които сетивата възприемат, принадлежат на *света*.

Всички загадки отнасящи се за духа и материята човек трябва да ги намери отново в основната загадка на неговото собствено същество.
Монизмът насочва своя поглед само върху единството и се стреми да отрече или да заличи съществуващи те противоположности. Нито един от тези възгледи не може да задоволи. Дуализмът счита духа /аза/ и материята /света/ като две основно различни същности и затова не може да разбере, как двете могат да действуват една върху друга. Как трябва духът да знае, какво става в материята, когато нейната същинска природа му е съвършено чужда? Или как трябва той при тези обстоятелства да действува върху нея, така щото тя да превръща неговите намерения в дела? Измислени са били най-остроумните и най-нелепите хипотези за да разрешат тези въпроси.
Но и с монизма работата не стои по-добре. До сега той се е опитал да си помогне по три начина: или отрича духа и става материализъм, или отрича материята, за да търси своето спасение в спиритуализма, или пък твърди, че и в най-простото същество на света материя и дух са неразривно свързани, поради което не трябва да се учудваме, че тези две форми на съществуването се явяват в човека, понеже те никъде не са разделени една от друга.
Материализмът никога не може да даде едно задоволително обяснение на света. Защото всеки опит за обяснение трябва да започне с това, че ние си образуваме *мисли* върху явленията на света. Ето защо материализмът започва с мисълта върху материята или върху материалните процеси. С това той има пред себе си две различни области от факти: материалният свят и мислите върху него. Той се старае да разбере тези последните като ги схваща като чист материален процес. Той вярва, че мисленето се ражда в мозъка, подобно на това както храносмилането става в животинските органи. Както приписва на материята механически и органически действия, така той и приписва и способността, при определени условия, да мисли. Той забравя, че сега само е изместил въпроса на друго място. Вместо да приписва способността за мислене на себе си, той я приписва на материята. С това той отново се връща в началната точка. Как стига материята до там, да размишлява върху собствената си същност? Защо тя просто не се задоволява със себе си и не приема своето съществувание такова, каквото е? Материалистът отвръща погледа си от определения субект, от нашия собствен Аз и стига до една неопределена, мъглява формация. И тук пред него изпъква същата загадка. Материалистичният възглед не може да реши задачата, а само да я измести.
Как стои въпросът със спиритуалистичния възглед? Чистият спиритуалист отрича материята и нейното самостоятелно съществувание и я

схваща като продукт на духа. Когато прилага този метод в разгадаването на собственото човешко същество, той изпада на тясно. Срещу Аза, който може да бъде поставен на страната на духа, стои непосредствено сетивния свят. Към този свят изглежда не се отваря никаква врата, той трябва да бъде възприеман и изживяван от аза чрез материални процеси. Такива материални процеси азът не намира в себе си, когато се схваща само като духовна същност. Това, което той изработва духовно, в него не се намира сетивният свят. Изглежда азът трябва да допусне, че светът би останал затворен за него, ако той не се поставяше във връзка с него по един недуховен начин. Също така, когато преминаваме към действие, ние трябва да превръщаме нашите намерения в действителност пак с помощта на материалните вещества и сили. Следователно ние сме зависими от материята.

Най-крайният спиритуалист, или ако щете мислителят, който чрез абсолютния идеализъм се представя като краен спиритуалист, е Йохан Готлиб Фихте. Той се опита да извлече цялата мирова постройка от "аза". Това, което той постигна в този опит, е един *величествен мисловен образ* на света, без никакво съдържание на опитността. Както на материалиста не е възможно да изключи духа, така и на спиритуалиста не се удава да стори това по отношение на външния материален свят.

Понеже когато човек насочва своето познание върху "Аза", той възприема този "Аз" в мисловното изгражда не на идейния свят, спиритуалистично насочения мироглед, насочвайки погледа си върху собственото човешко същество, може да се почувствува склонен да признае за дух само този идеен свят. По този начин спиритуализмът се превръща в едностранчив идеализъм. Той не стига до там да търси чрез идейния свят един духовен свят. Чрез това той е заставен да остане със своя мироглед като обвързан вътре деятелността на самия "Аз".

Едно забележително видоизменение на идеализма е възгледът на Фрид. Алб. Ланж, така както той го е застъпил в своята много четена "История на материализма". Той приема, че материализмът е прав, когато счита всички световни явления, включително и нашето мислене, за продукт на материалните процеси, само, че обратно, самата материя и нейните процеси са пак произведение на нашето мислене." Сетивата ни дават действия на нещата, а не верни образи или пък самите неща. Обаче към тези чисти действия принадлежат също и самите сетива от мозъка до измислените в него молекулни действия". Сиреч, нашето мислене е родено от действията на материалните процеси, а тези последните са родени от мисленето на "Аза". Така философията на Ланж не е нищо друго освен пренесената в понятия история на храбрия Мюнхаузен, който се издига във въздуха държейки се за собствената коса.

Третата форма на монизъм е тази, която вижда още и в най-простото същество /атома/ двете същности, материя и дух, съединени. Но и с това не се постига нищо друго, освен да се премести на друга арена въпросът, който всъщност се ражда в нашето съзнание. Как може простото същество да се изявява в две форми, когато то е едно неразривно единство?

По отношение на всички тези становища трябва да се изтъкне, че основата и първичната противоположност ни се явява първо в нашето съзнание. Ние самите сме тези, които се откъсваме от майката-почва на природата и се противопоставяме на "света" като "Аз". Гьоте изразява това по един класически начин в своето съчинение "Природа", въпреки че на пръв поглед неговият начин на схващане изглежда напълно ненаучен: "Ние живеем всред нея /природата/ и сме и чужди. Тя непрестанно говори с нас и не ни издава своята тайна". Но Гьоте познава и другата страна: "Хората са всички в нея и тя във всички".

Колкото е вярно, че сме се отчуждили от природата, толкова вярно е също, че чувствуваме: ние сме в нея и принадлежим на нея. Нейната собствена дейност живее и в нас.

Ние трябва отново да намерим пътя към природата. Едно просто разсъждение може да ни покаже този път. Ние наистина сме се откъснали от природата, обаче при нашето откъсване трябва да сме взели със себе си нещо от нея в нашето собствено същество. Ние трябва да търсим тази същност на природата в нас и тогава отново ще намерим връзката с нея. Това именно дуализмът пропуска. Той счита вътрешността на човека за една духовна същност напълно чужда на природата и се опитва да я свърже с природата. Нищо чудно, че не може да намери свързващото звено. Ние можем да намерим природата вън от нас само, когато я познаем първо в нас. Подобното на нея в нашата собствена вътрешност ще ни бъде ръководител. С това нашият път е предначертан. Ние не искаме да правим никакви спекулации относно взаимодействието на природата и духа. Обаче ние искаме да слезем в глъбините на нашето собствено същество, за да намерим там елементите, които сме спасили при нашето бягство от природата.

Изследването на нашето собствено същество трябва да ни даде разрешението на загадката. Ние трябва да стигнем до една точка, където да можем да си кажем: Тук не сме вече само "Аз", тук има нещо, което е повече от "Аз".

Понятно ми е, че някой, който е чел до тук, ще намери, че изнесеното от мене не е съобразено със "съвременния стадий на науката". На това мога само да възразя, че до тук аз не съм искал да излагам никакви научни резултати, а само да опиша просто това, което всеки изпитва в своето

съзнание. Че при това са вмъкнати и отделни изречения относно опитите за примиряване на съзнанието със света, това има само за цел да изясни самите факти. Ето защо не съм отдал никакво значение на това, да употребя по едни точен начин отделните изрази, като "Аз", "дух", "свят", "природа" и т.н., както е приета в психологията или във философията. Всекидневното съзнание не познава прецизните разграничения на науката, а до тук се касаеше само за едно просто приемане на всекидневното състояние на нещата. За мене е важно не това, как науката тълкува до сега съзнанието, но как това съзнание е изживяно ежедневно.

МИСЛЕНЕТО В СЛУЖБА НА СХВАЩАНЕТО НА СВЕТА

Когато наблюдавам,как една билярдна топка, която е ударена, пренася своето движение върху друга, аз оставям напълно без влияние върху протичането на този наблюдаван процес. Посоката на движението и скоростта на втората топка са определени от посоката и скоростта на първата. Докато се държа само като наблюдател, аз зная да кажа нещо върху движението на втората топка едва тогава, когато това движение е настъпило. Другояче стои работата, когато започвам да размишлявам върху съдържанието на моето наблюдение. Моето размишление има за цел да образува понятия за процеса. Аз свързвам понятието за еластичната топка с определени други понятия на механиката и преценявам особените обстоятелства, които господствуват в посочения случай. Следователно аз се опитвам да прибавя към процеса, който става моето участие, един втори процес, който се извършва в сферата на понятията. Този последният е зависим от мене. Това проличава от факта, че аз мога да се задоволя само с наблюдението и да се откажа от търсенето на понятия, ако не чувствувам никаква нужда от това. Обаче, тази нужда е налице, тогава аз се успокоявам едва, когато съм свързал по определен начин понятията: топка, еластичност, движение, удар, скорост и т.н. към която връзка наблюдаваният процес се намира в определено отношение. Както е сигурно, че процесът се извършва независимо от мене така също е сигурно, че процесът на изработване понятията не може да се извърши без моето участие.

Дали тази моя дейност произтича действително от моето самостоятелно същество, или съвременните физиолози са прави, когато казват, че ние не можем да мислим, както искаме, а трябва да мислим, така както съществуващите в нашето съзнание мисли и асоциации от мисли определят /сравни Цийен, "Ръководство на физиологична психология", Йена 1893 г.стр.171/, това ще бъде предмет на по-нататъшни обяснения. За сега искаме само да установим факта, че ние непрестанно се чувствуваме принудени, към дадените без нашето участие предмети и процеси да

търсим понятия и съчетания от понятия, които стоят в определено отношение с първите. Дали тази дейност е наистина наша дейност или ние я извършваме с образно с една неизменна необходимост, за сега оставям този въпрос настрана. Че на пръв поглед тя изглежда наша, това е безспорно. Ние знаем много добре, че заедно с предметите не ни са дадени същевременно и техните понятия. Дали аз самият съм този, който действува, това може да почива на една илюзия, но за непосредственото наблюдение това е така. Въпросът сега е: Какво придобиваме ние чрез това, че прибавяме към даден процес една съответна част от понятия?

Има коренна разлика между начина, как частите на един процес ми се явяват в техните взаимни отношения преди и след намирането на съответните понятия. Простото наблюдение може да проследи частите на даден процес в техния ход, обаче преди прибягването до помощта на понятията тяхната свръзка остава тъмна. Аз виждам първата билярдна топка да се движи в определена посока и с определена скорост към втората, това, което става след настъпилия удар, аз трябва да го изчакам и мога да го проследя тогава също само с очите. Да предположим, че в момента на удара някой ми закрива полето, на което се извършва процесът, тогава - в качеството си само на наблюдател - аз не зная какво става след това. Другояче стои работата, когато преди закриването аз съм намерил съответните понятия за съзвездието от условия. В този случай аз мога да дам това, което става, когато престава възможността да наблюдавам процеса. Един само наблюдаван процес или предмет не ни дава от себе си нищо относно своята връзка с други процеси и предмети. Тази връзка става явна едва, когато наблюдението се свързва с мисленето.

Наблюдение и мислене са двете изходни точки на всеки духовен стремеж на човека, доколкото той има съзнание за такъв стремеж. Извършената от обикновения човешки ум работа и най-заплетените научни изследвания почиват на тези два основни стълба на нашия дух. Философите са изхождали от различни първо начални противоположности: идея и действителност, субект и обект, явление и вещ в себе си, аз и неаз, идея и воля, понятие и материя, сила и вещество, съзнателно и безсъзнателно. Обаче лесно може да се покаже, че всички тези противоположности трябва да бъдат предхождани от тези на *наблюдението и мисленето*, която е най-важна за човека.

Какъвто и принцип да установим: ние трябва да покажем, че сме го наблюдавали някъде, или да го изразим във формата на ясна мисъл, която може да бъде схваната от всеки друг. Всеки философ, който започва да говори върху своите първоначални принципи, трябва да си служи за целта с формата на понятията, сиреч с мисленето. С това той косвено признава, че за своята дейност предполага вече мисленето. Дали мисле-

нето или нещо друго е главният елемент на развитието на света, това тук няма значение. Но че философът не може да добие без мисленето никакво знание върху това развитие, това е предварително ясно. Може мисленето да играе вторичната роля при създаването на света, обаче при създаването на един възглед върху света то положително има главната роля.

Що се отнася сега до наблюдението, самата наша организация ни заставя да се нуждаем от него. Нашето мислене върху коня и предметът кон са две неща, които за нас се явяват отделени. Този предмет е достъпен за нас само чрез наблюдение. Както не можем само чрез гледането на един кон да си съставим понятие за него, също така ние не сме в състояние да произведем само чрез мисленето един съответен предмет.

Даже по време на наблюдението предхожда мисленето. Защото ние познаваме и мисленето само чрез наблюдение. Когато в началото на тази глава описахме, как мисленето се запалва при един процес и надхвърля даденото без неговото участие, това беше главно описание на едно наблюдение.

Всичко, което влиза в кръга на нашите изживявания, ние го долавяме първо чрез наблюдението. Съдържанието на усещанията, възприятията, възгледите, чувствата, волевите действия, образите на сънищата и на фантазията, представите, понятията и идеите, всички илюзии и халюцинации ни са дадени чрез *наблюдение*.

Само че мисленето като обект на наблюдението се различава от всички други нещо. Наблюдението на една маса, на едно дърво, се явява у мене щом тези предмети се появяват в хоризонта на моите изживявания. Обаче аз не наблюдавам същевременно и мисленето върху тези предмети. Аз наблюдавам масата, произвеждам мисленето върху масата, обаче не го наблюдавам в същия момент. Трябва първо да застана в една точка вън от моята собствена дейност, ако наред с масата искам да наблюдавам и моето мислене върху масата. Докато наблюдението на предметите и процесите и мисленето върху тя са катадневни състояния, изпълващи моя протичащ живот, наблюдението на мисленето е един вид изключително състояние. Този факт трябва да се вземе под внимание с подобаващата сериозност, когато се касае да определим отношението на мисленето спрямо всички други съдържания на наблюдението. Трябва да ни бъде ясно, че при наблюдението на мисленето се прилага един способ, който за цялото останало съдържание на света съставлява нормално състояние, което обаче в преследването на това нормално състояние не настъпва и за самото мислене.

Някой би могъл да възрази, че това, което отбелязахме тук за мисленето, важи също и за чувствуването и за другите духовни дейности.

Например, когато имаме чувството на удоволствие и това чувство се запалва чрез един предмет, аз наистина наблюдавам този предмет, обаче не и чувството на удоволствие. Обаче това възражение почива на една грешка. Удоволствието съвсем не стои в същото отношение спрямо неговия предмет както понятието, което мисленето образува. Аз имам най-определено съзнание, че понятието за нещо е образувано чрез моята дейност, докато удоволствието е създадено в мене чрез един предмет по начин подобен, например, на изменението, което падащият върху един предмет камък произвежда в него. За наблюдението удоволствието е дадено точно по същия начин, както и причиняващият го процес. Аз мога да питам: защо определен процес причинява в мене чувството на удоволствие? Обаче съвсем не мога да питам: защо даден процес създава в мене определено количество понятия? Това не би имало просто никакъв смисъл. При размишлението върху даден процес никак не се касае за някакво въздействие върху мене. Аз не мога да изпитвам нищо относно себе си чрез това, че познавам съответните понятия за наблюдаваното изменение, което хвърленият срещу един прозорец камък причинява върху него. Обаче аз изпитвам много добре нещо относно моята личност, когато позная чувството, което определен процес събужда в мене. Когато казвам по отношение на даден предмет: това е роза, аз не казвам ни най-малкото нещо за себе си. Обаче, когато за същия предмет казвам: той ми причинява чувство на удоволствие, аз съм охарактеризирал не само розата, но и самия мене по отношение на розата.

Следователно от гледището на наблюдението не може да става дума за едно приравняване на мисленето с чувствуването. Същото би могло лесно да се установи и за другите дейности на човешкия дух. По отношение на мисленето те принадлежат към същата категория на другите наблюдавани предмети и процеси. При също е на истинската природа на мисленето, че то е дейност, която е насочена само върху наблюдавания предмет, а не върху мислещата личност. Това се изразява в начина, по който ние изказваме нашите мисли върху дадено нещо, в противовес на нашите чувства и волеви действия. Когато виждам един предмет и го познавам като маса, не ще кажа въобще: аз мисля върху една маса, но: това е маса. Обаче ще кажа: аз се радвам на масата. В първия случай съвсем не е важно да изкажа, че влизам в някакво отношение с масата, във втория случай се касае именно за това отношение. С изказването: аз мисля върху една маса, аз навлизам вече в споменатото по-горе изключително състояние, където предмет на наблюдението става нещо, което винаги се съдържа в нашата духовна дейност, обаче не като наблюдаван обект.

Тази е особената природа на мисленето, че мислещият забравя мисленето, през време когато го упражнява. Не мисленето го занимава но предметът на мисленето, който той наблюдава.
Следователно първото наблюдение, което правим върху мисленето, е това, че то е ненаблюдаваният елемент на нашия обикновен духовен живот.
Причината, поради която във всекидневния живот ние не наблюдаваме мисленето, не е друга освен тази, че то почива на нашата собствена дейност. Това, което аз не произвеждам сам, влиза в полето на моето наблюдение като нещо предметно. По отношение на себе си аз го виждам като нещо създадено без мое участие. То стои пред мене, аз трябва да го приема като предпоставка за моя процес на мислене. През времето, когато размишлявам върху предмета, аз съм зает с този последния, погледът ми е насочен към него. Това занимание е именно мислителното наблюдение. Моето внимание е насочено не върху моята дейност, а върху обекта на тази дейност. С други думи: през време, когато мисля, аз не виждам моето мислене, което сам произвеждам но виждам обекта на мисленето, който аз не произвеждам.
Нещо повече, аз се намирам в същото положение, когато правя да настъпи изключителното състояние и размишлявам върху самото мое мислене. Аз никога не мога да наблюдавам моето настоящо мислене, но мога да направя обект на мисленето опитностите, които съм имал в процеса на моето мислене, след спирането на този процес. Аз би трябвало да се разделя на две личности: една, която мисли, и друга, която при това мислене гледа себе си, ако бих желал да наблюдавам моето настояще мислене. Но аз не мога да сторя това. Мога да извърша това само в две отделни действия. Мисленето, което трябва да бъде наблюдавано, никога не е това, което в момента работи, но е друго. Дали за целта правя наблюденията върху моето собствено минало мислене, или преследвам мислителния процес на друго лице, или най-после, дали, както в горния случай с движението на билярдната топка, предполагам един въображаем процес на мислене, това не е важно.
Две неща не се понасят: дейно провеждане и наблюдателно съпоставяне. Това знае и първата книга на Мойсея. Бог направи да бъде създаден светът в първите шест дни и само, когато светът е създаден, има възможност той да бъде виждан: "И Бог погледна всичко, което беше направил, и видя, че то бе добро". Така е и с нашето мислене. То трябва първо да бъде налице, ако искаме да го наблюдаваме.
Причината, поради която не можем да наблюдаваме мисленето в момента, когато то протича, е същата както тази, която ни позволява да познаем по-непосредствено и по-интимно себе си и всеки друг процес на

света. Именно защото ние самите го произвеждаме, познаваме характерното в неговото протичане, начина, по който се извършва свързаният с него процес. Това, което при другите сфери на наблюдението може да бъде намерено по косвен начин: обективно съответстващата връзка и отношението на отделните предмети, при мисленето ние го знаем направо. Защо за моето наблюдение гръмотевицата следва светкавицата, това аз не зная направо. Защо моето мислене свързва понятието гръмотевица с това на светкавицата, това аз зная непосредствено от съдържанието на двете понятия. Естествено, съвсем не става дума, дали имам верни понятия за светкавица и гръмотевица. Отношението на тези, които имам, ми е ясно, а именно от самите тях.

Тази прозрачна яснота по отношение на мислителния процес е напълно независима от нашите познания за физиологичните основи на мисленето. Тук аз говоря за мисленето, такова, каквото ни го показва наблюдението на нашата духовна дейност. Как един материален процес предизвиква един друг такъв и му влияе, през времето, когато аз извършвам една мислителна операция, не се взема тук под внимание. Това, което наблюдавам при мисленето, не е: какъв процес в моя мозък свързва понятието светкавица с това на гръмотевицата, а, кое ме заставя да доведа двете понятия в определено отношение. Моето наблюдение ми показва, че за свързването на моите мисли аз нямам по какво друго да се ръководя, освен по съдържанието на моите мисли аз нямам по какво друго да се ръководя, освен по съдържанието на моите мисли, аз съвсем не се ръководя според материалните процеси в моя мозък. За една по-малко материалистична епоха отколкото нашата тази забележка би била, естествено, съвършено излишна. Обаче, днес, когато има хора, които вярват: когато ще знаем, що е материя, ние ще знаем също, как материята мисли, трябва все пак да се каже, че може да се говори за мисленето, без да се влезе в стълкновение с физиологията. Днес на много хора е твърде трудно да схванат понятието на мисленето в неговата чистота. Който на представата, която развих тук за мисленето противопоставя изречението на *Кабанис*: "Мозъкът излъчва мисли както черния дроб жлъчката, плюнчената жлеза плюнка и т.н.", той просто не знае, за какво говоря аз. Той се старае да намери мисленето само чрез един процес на наблюдение по същия начин, както постъпваме при други предмети на световното съдържание. Обаче той не може да го намери по този път, защото, както показах, то се изплъзва от обикновеното наблюдение. Който не може да преодолее материализма, на него му липсва способността да произведе в себе си описаното изключително състояние, довеждащо до неговото съзнание това, което при всяка духовна дейност остава неосъзнато. Който няма добрата воля да застане на това станови-

ще, с него не може да се говори за мисленето, както със слепия не може да се говори за цветовете. Обаче той не би трябвало да вярва, че ние смятаме физиологичните процеси за мислене. Той не обяснява мисленето, защото въобще не го вижда.
Обаче всеки, който има способността да наблюдава мисленето - а при добра воля такава способност има всеки нормално организиран човек - това наблюдение е най-важното, което той може да направи. Защото той наблюдава нещо, което сам произвежда, той се вижда не пред един чужд нему предмет, а пред своята собствена дейност. Той знае, как се подрежда това, което наблюдава. Той вижда отношенията и връзките. Така се добива една здрава точка, от която човек може основателна надежда да търси обяснението на останалите световни явления.
Чувството, че има една такава здрава точка, е накарала основателя на новата философия *Ренатус Картезиус* /Декарт/ да основе цялото човешко познание върху изречението: Мисля, следователно съм. Всички други неща, всички други процеси съществуват без мене, аз не зная, дали това е истина, или измама или сън. Само едно зная безусловно сигурно, защото аз сам му давам съществуване: моето мислене. Може неговото съществуване да има още и друг произход, може да иде от Бога или от другаде някъде, но че то съществува в смисъла, в който аз сам го произвеждам, за това съм сигурен. Картезиус не е имал някакво оправдание да вложи в своето изречение друг смисъл. Той може да твърди само, че сред световното съдържание аз обхващам себе си в моето мислене като в моята първична дейност. Какво означават прикачените към него думи: *следователно съществувам*, върху това се е спорило много. Обаче то може да има смисъл само при едно единствено условие. Най-простото изказване, което мога да направя за дадено нещо, е това, че то съществува. Как по-нататък трябва да се определи по-отблизо това съществуване, това не може да се каже веднага за никое нещо, което влиза в хоризонта на моето изживяване. За всеки предмет трябва първо да се търси отношението му с други неща, за да може да се определи, в какъв смисъл може да се говори за него като за нещо съществуващо. Един изживян процес може да бъде сбор от възприятия, но той може също да бъде едно сновидение, халюцинация и т.н. Накратко, аз не мога да кажа, в какъв смисъл той съществува. Това аз не мога да взема от самия процес, но ще го изпитам когато го разгледам в отношение с други неща. Но и тук не мога да зная нещо повече, освен как той се намира в отношение с други неща. Моето търсене стига до здрава почва едва, когато намеря един обект, при който мога да черпя смисъла на неговото съществуване от самия него. Но това съм аз самият като мислещ, защото аз давам на моето съществуване определеното и опиращо се на себе

си съдържание на мислителната дейност. Сега аз мога да изходя от тук и да запитам: съществуват ли и други неща в същия или в друг някой смисъл?

Когато правим от мисленето обект на нашето наблюдение, ние прибавяме към останалото наблюдавано съдържание на света нещо, което иначе се изплъзва от вниманието, обаче ние не изменяме начина, по който човек се отнася и към другите неща. Ние увеличаваме броя на обектите на наблюдението, но не и самия метод на наблюдението. През време, когато наблюдаваме другите неща, в световния процес - към който причислявам сега наблюдението - се вмъква един процеп, който остава незабелязан. Има нещо различно от всеки друг процес, което не се взема под внимание. Обаче, когато разглеждам моето мислене, не съществува вече никакъв подобен елемент, който да избегне от вниманието. Защото това, което сега плува на задния план, не е друго освен пак само мисленето. Наблюдаваният обект е качествено тъждествен с дейността, която се насочва върху него. А това е още една характерна особеност на мисленето. Когато правим от него обект на наблюдението, ние не сме принудени да вършим това с помощта на нещо качествено различно, а можем да останем в същия елемент.

Когато вплитам в моето мислене един предмет, даден без моето участие, аз се издигам над моето наблюдение и сега въпросът ще бъде: кое ми дава право за това? Защо не оставям просто предметът да действува върху мене? Как е възможно това, че моето мислене има отношение към предмета? Това са въпроси, които трябва да си зададе всеки, който размишлява върху своите собствени мислителни процеси. Те отпадат, когато размишляваме върху самото мислене. Ние не прибавяме към мисленето нищо, което му е чуждо, следователно няма защо да се оправдаваме за такова прибавяне.

Шелинг казва: "Да познаеш природата, значи да създадеш природа". Който взема буквално тези думи на смелия философ, ще се откаже за през целия си живот от всяко познание на природата. Защото природата съществува вече и за да я създаде човек втори път, той трябва да познава принципите, според които тя е била създадена. За новото създаване на природата той трябва да се оглежда в условията за съществуване на вече съществуващата. Това оглеждане, което трябва да предхожда създаването, ще бъде обаче познаването на природата и то тогава, когато, след като сме се огледали, се откажем от създаването и. Ние бихме могли да създадем само една несъществуваща природа, без предварително да я познаваме.

Това,което е невъзможно с природата: създаването преди познаването, докато го познаем, ние никога не бихме могли да мислим. Ние решител

но трябва първо да мислим, за да стигнем след това посредством наблюдението на извършеното от нас до неговото познаване. Ние първо създаваме обекта на наблюдението на мисленето. За съществуването на всички други обекти се е погрижил някой без наше участие.
Някой би могъл лесно да вземе моето изречение: ние трябва да мислим, преди да можем да наблюдаваме мисленето, и да му противопоставим като равностойно следващото: и с храносмилането трябва първо да чакаме, преди да можем да наблюдаваме процеса на храносмилането. Такова възражение би приличало на това, което *Паскал* направил на Картезиус. Той твърдял, че бихме могли също да кажем: Аз се разхождам, следователно съществувам. Без съмнение, първо трябва да смеля храната, преди да мога да изследвам физиологическия процес на храносмилането. Но това би могло да се сравни с наблюдението на мисленето, ако после бих разглеждал храносмилането не с мисълта, а бих искал да го ям и храносмилам. Никак не е без основание, че храносмилането не може да бъде предмет на храносмилането, а мисленето може да бъде предмет на самото мислене.
Следователно няма никакво съмнение: В мисленето ние държим световния процес за единия крайчец, където трябва да присъствуваме, ако трябва да се произведе нещо. А това именно е, за което се касае. Тази причина, защо нещата стоят така загадъчно пред мене: че аз не участвувам в тяхната създаване. Аз просто ги намирам в света. Обаче при мисленето аз зная, както става. Ето защо не съществува никаква по-първична изходна точка за разглеждането на всеки световен процес, освен мисленето.
Бих искал да спомена още една твърде разпространена грешка, която царува относно мисленето. Тя се състои в следното изказване: Мисленето, такова, каквото е то в себе си, не ни е дадено никъде. Мисленето, което свързва наблюденията на нашите опитности и ги сплита в мрежа от понятия, не е, така се казва, същото както онова, което ние след това откъсваме от предметите на наблюдението, за да го направим предмет на нашето наблюдение. Това, което ние втъкаваме първо несъзнателно в нещата, е нещо съвършено различно - така се казва - от това, което ние после съзнателно откъсваме.
Който разсъждава така, той не разбира, че по този начин никак не му е възможно да се измъкне от мисленето. Аз никак не мога да изляза от мисленето, когато искам да разглеждам мисленето. Който различава неосъзнатото още мислене от осъзнатото след това мислене, той не би трябвало да забравя, че това различаване е напълно външно и то няма нищо общо със самия факт. Аз никак не изменям даден факт чрез това, че го разглеждам с мисълта. Мога да си представя, че едно същество, с

напълно различно устроени сетивни органи и с различно функциониращ ум ще има съвършено различна представа за коня, но не мога да мисля, че моето собствено мислене става друго чрез това, че го наблюдавам. Аз сам наблюдавам това, което сам произвеждам. Как изглежда моето мислене за една интелигентност различна от моята, за това не става дума за сега, важното е, как то изглежда за мене. Във всеки случай, обаче, образът на моето мислене в една друга интелигентност не може да бъде поверен от моя собствен. Само ако не бях аз самият мислещо същество, а пред мене би стояло мисленето като дейност на едно чуждо същество, бих могъл да говоря, че моят образ на мисленето наистина се явява по определен начин. Но какво е мисленето на съществото по себе си, това аз ни бих могъл да зная. Да разглеждам моето собствено мислене от друго становище, за това аз предварително нямам никакъв повод. Аз разглеждам целия останал свят с помощта на мисленето. Как тогава ще правя някакво изключение по отношение на моето мислене?

С това считам за достатъчно основателно, когато при моето световъзрение изхождам от мисленето. Когато Архимед изнамери лоста, той вярваше, че с негова помощ ще може да вдигне цялата вселена от нейните опорни точки, ако би намерил една точка, на която да опре своя инструмент. Той се нуждаеше от нещо, което да държи самото себе си, а не да бъде държано от нещо друго. От тук ще се опитаме да разберем света. Ние можем да схванем мисленето чрез самото него. Въпросът е сега, можем ли чрез него да разберем и нещо друго.

До сега аз говорих за мисленето, без да вземам под внимание неговия носител, човешкото съзнание. Болшинството от съвременните философи ще ми възразят: Преди да съществува мислене, трябва да има съзнание. Ето защо трябва да изхождаме от съзнанието, а не от мисленето. Без съмнение не би съществувало никакво мислене. На това аз трябва да отговоря: Когато трябва да си изясня, какво отношение съществува между мисленето и съзнанието аз трябва да размишлявам върху това. С това аз предполагам мисленето. На това може да се отговори: Когато философът иска *да разбере* съзнанието, той си служи с мисленето, с това той наистина го предполага. Обаче обикновения ход на живота мисленето се ражда в съзнанието и следователно предполага това последното. Ако този въпрос беше зададен на твореца на света, който иска да създаде мисленето, той би бил без съмнение оправдан. Естествено не може да се създаде мисленето, без преди това да е било произведено съзнанието. Обаче за философа не се касае до създаването на света, а до неговото разбиране. Ето защо той няма да търси изходната точка за създаването, а за разбирането на света. Странно ми изглежда, когато философът е упрекван, че преди всичко той се интересува за правилността

на своите принципи, а не тутакси и за нещата, които иска да разбере. Творецът на света трябваше преди всичко да знае, как да намери един носител на мисленето, обаче философът трябва да търси една сигурна основа, от която да може да разбере съществуващото. Какво ни ползва, когато изхождаме от съзнанието и го подлагаме на мислителното разглеждане, ако преди това не знаем нищо за възможността да добиваме обяснения чрез *мислителното* разглеждане?

Ние трябва първо да разгледаме мисленето съвършено неутрално, без да го отнасяме към един мислещ субект или към един мислен обект. Защото в субекта и обекта ние имаме вече понятия, които са образувани от мисленето. Не може да се отрече: преди да можем да разберем нещо, трябва да разберем мисленето. Който отрича това, не вижда, че като човек той не е началната брънка на творението, а неговата крайна брънка. Ето защо по отношение на обяснението на света не трябва да изхождаме от първите по време елементи на съществуването, но от това, което ни е дадено като най-близка, като най-интимно. Ние не можем с един скок да застанем в началото на света, за да започнем от там нашето съзерцание, а трябва да изходим от настоящия момент и да видим, дали можем да се издигнем от появилото се по-късно до първо началното. Докато геологията говореше за измислени революции, за да обясни съвременното състояние на Земята, тя тъпчеше в тъмнината. Едва когато започна да изучава, какви процеси стават и днес на Земята и от тези процеси направи изводи за миналото, тя застана на здрава почва. Докато философията ще приема всевъзможни принципи, като атом, движение, воля, безсъзнание, тя ще виси във въздуха. Едва когато философът ще гледа на своето абсолютно последно като на нещо първично за него, той ще може да постигне своята цел. Това абсолютно последно, до което е довело световното развитие, *е мисленето*.

Има хора, които казват: Дали нашето мислене е правилно в себе си или не, това ние не можем да установим със сигурност. Следователно нашата изходна точка остава пак съмнителна. Това е също така умно казано, както когато някой се съмнява дали дървото е правилно или не в себе си. Мисленето е факт, да се говори за правилността и погрешността на такъв факт е безсмислено. Аз мога най-много да се съмнявам, дали дадено дърво може да ми послужи като материал за направата на един уред. Задача на този труд ще бъде да покаже, доколко прилагането на мисленето в обяснението на света е правилно или погрешно. Аз мога да разбера, когато някой казва, дали можем да сторим нещо чрез мисленето върху света, обаче непонятно ми е, как някой може да се съмнява в правилността на мисленето.

Прибавка към новото издание /1918г./. В предидущото изложение бе показана важната разлика между мисленото и всички други душевни дейности. Този факт се открива за едно действително безпристрастно наблюдение. Който не се стреми към такова безпристрастно наблюдение, ще бъде склонен да направи по отношение на изнесеното от мене следните възражения: Когато мисля върху една роза, в това е изразено също едно отношение на моя "Аз" спрямо розата, също както когато чувствувам красотата на розата. Следователно и при мисленето съществува отношение между "аза" и предмета, както например при чувствуването и възприятието. Който прави това възражение, не преценява, че само в дейността на мисленето "Азът" знае за себе си, че във всички разклонения на дейността той е едно и също същество с това, което действува. При никоя друга душевна дейност това не е без остатък така. Например, когато чувствуваме удоволствие, едно тънко наблюдение може много добре да различи, доколко "Азът" знае, че той е едно с действуващата същност и доколко в него име нещо пасивно. Тук удоволствието просто възниква за "Аза". Същото е и при други душевни дейности. Трябва само да знаем, че едно нещо е "да имаш мислови образи", друго е да преработваш мисли чрез мисленето. Мисловните образи могат да възникват като сънища, като неясни хрумвания в душата. Това не е *мислене*. Въпреки това някой би могъл да каже: Ако така се разбира мисленето, то в него се проявява и волята и тогава имаме работа не само с мисленето, но и с волята на мисленето. Обаче това би ни оправдало само да кажем: Действителното мислене трябва да бъде проникнато от воля. Само че това няма нищо общо с характеристиката на мисленето, така както тя е дадена в този труд. На това мога да отговоря: Ако и същността на мисленето да налага по необходимост то винаги да бъде проникнато от волята, важното е, че тук всяка проява на волята се явява пред "Аза" направо като неговата собствена, обгърната от погледа му дейност. Трябва даже да кажем, че поради изтъкнатата тук същност на мисленето то се явява на наблюдателя изцяло проникнато от волята. Който се старае да прозре действително всичко, което засяга обсъждането на мисленето, той не може да не забележи, че тази душевна дейност наистина притежава свойството, за което се говори тук.

Една личност, която авторът на този труд цени твърде високо, му възрази, че така, както става тук, не би могло да се говори за мисленето, защото това, което смятаме, че наблюдаваме като дейно мислене, е само илюзия. В действителност, казва тази личност, ние наблюдаваме само резултата на една несъзнателна дейност, която стои на основата на мисленето. Само защото тази несъзнателна дейност не се наблюдава, се

поражда измамата, че наблюдаваното мислене съществува чрез самото себе си. Така при бързо редуващо се осветление чрез електрически искри ни се струва, че виждаме движение.
И това възражение почива на едно неточно виждане на положението на нещата. Който го повдигне не държи сметка, че самия "Аз" е този, който намирайки се вътре в мисленето наблюдава *своята* дейност. Би трябвало "Азът" да стои вън от мисленето, за да бъде измамен така, както при бързо редуващото се осветление чрез електрически искри. Напротив би могло да се каже: Който прави подобно сравнение, той силно се мами, както някой, който би искал да каже за една намираща се в движение светлина: на всяко място, където се появява, тя е отново запалена от незнайна ръка.
Не, който иска да види в мисленето нещо друго освен произведеното в "Аза" като обозрима дейност, той се заслепява за простото и открито за наблюдението състояние за нещата, за да може след това да постави на основата на мисленето една хипотетична дейност. Който не се заслепява по този начин, трябва да признае, че всичко, което той "мислено прибавя" към мисленето, води вън от същността на мисленето не трябва да се причислява нищо, което не се намира в самото мислене. Не може да се стигне до нещо, което мислене то произвежда, когато напускаме областта на мисленето.

СВЕТЪТ КАТО ВЪЗПРИЯТИЕ

Чрез мисленето се раждат *понятия и идеи*. Що е понятие, не може да се каже с думи. Думите могат само да обърнат вниманието на човека върху това, че той има понятия. Когато някой вижда едно дърво, неговото мислене реагира на неговото наблюдение, към наблюдението се прибавя една съответна идейна част и той счита предмета и съответната идейна част като принадлежащи една на друга. Когато предметът изчезва от полето на неговото наблюдение, от него остава само съответната идейна част. Тази последната е понятието на предмета. Колкото повече се разширява нашата опитност, толкова повече се увеличава броя на нашите понятия. Обаче понятията съвсем не стоят отделени едно от друго, те се съединяват в едно закономерно цяло. Например, понятието "организъм" се свързва с други: "закономерно развитие", "растеж". Други понятия, които аз си съставям за лъва, се сливат в общото понятие "лъв". По този начин отделните понятия се свързват в една затворена система от понятия, в която всяко едно си има своето особено място. Идеите не се различават качествено от понятията. Те са само по-пълни със съдържание и по-обхватни понятия. Трябва изрично да подчертая; тук на това място трябва да се има предвид, че за своя изходна точка аз посочих

мисленето, а не *понятия и идеи*, които са плод на мисленето. Те вече предполагат мисленето. Ето защо това, което казах относно почиващото на себе си и от нищо друго определеното мислене, не може просто да се пренесе върху понятието. /Отбелязвам това тук изрично, защото в него се състои разликата между мене и *Хегел*, който поставя като първо и начално понятие./

Понятието не може да се добие от наблюдението. Това се вижда и от обстоятелството, че подрастващият човек /детето/ си образува бавно и постепенно понятията за предметите, които го заобикалят. Понятията се прибавят към наблюденията.

Един много честен съвременен философ /Херберт Спенсер/ описва духовния процес, който ние извършваме по отношение на наблюдението, по следния начин:

"Когато през някой септемврийски ден, минавайки през полята, чуваме на няколко крачки пред нас шум и виждаме от едната страна на канавката, от която изглежда, че иде шумът, как тревата се раздвижва, ние вероятно ще отидем към мястото, за да разберем, какво е причинило шума и движението. При нашето приближаване изхвръква от канавката яребица и с това нашето наблюдение е задоволено: ние имаме това, което наричаме обяснения на явленията. Това обяснение протича по следния начин: Понеже често в живота сме изпитвали, че смущението на спокойното състояние на малки тела придружава движението на други, намиращи се между тях тела и понеже сме обобщили отношенията на такива смущения и такива движения, ние считаме това особено смущение за обяснение, щом намерим, че то представлява именно един пример на това отношение".

Погледнато по-точно, нещата се представят съвършено различно от даденото тук описание. Когато чувам даден шум, аз първо търся понятието за това наблюдение. Едва това понятие ме насочва извън шума. Който не размишлява по-нататък, той чува шума и се задоволява с това. Обаче чрез моето размишление е ясно, че аз трябва да схващам шума като действие на нещо. Следователно, едва когато свързвам понятието за действие с възприятието на шума аз имам повод да изляза от отделното наблюдение и да търся причината и тогава аз търся причиняващия предмет, който намирам в яребицата. Тези понятия, причина и действие /следствие/, аз никога не мога да ги добия само чрез наблюдение, ако и да го разпростирам върху множество случаи. Наблюдението предизвиква мисленето и едва това мислене е, което ми сочи пътя за свързване на отделното изживяване с едно друго.

Когато от една "строго обективна наука" се изисква тя да взима своето съдържание само от наблюдението, би трябвало същевременно да се

изисква тя да се откаже от мисленето. Защото по своята природа мисленето надхвърля наблюдението.
Сега е уместно да преминем и от мисленето към мислещото същество. Защото това мислещо същество свързва мислено с наблюдението. Човешкото съзнание е арената, където понятието и наблюдението се срещат едно с друго и където те се свързват едно с друго. С тези думи е охарактеризирано човешкото съзнание. То е посредникът между мисленето и наблюдението. Доколкото човек наблюдава един предмет, дотолкова този предмет му се явява като даден, доколкото човек мисли, дотолкова той се явява на самия себе си като действуващ. Той счита предмета като обект, а себе си като *субект*. Понеже насочва мисленето си върху наблюдението, той има съзнание за обекта; понеже насочва мисленето си върху самия себе си, той има съзнание за своето себе или има *себесъзнание*. Човешкото съзнание трябва да бъде по необходимост същевременно и себесъзнание, защото то е мислещо съзнание. Защото когато мисленето насочва погледа си върху своята собствена дейност, то има за предмет своето първично собствено същество, следователно своя субект, като обект.
Обаче не трябва да се изпуска изпредвид, че ние определяме себе си като субект само с помощта на мисленето и можем да противопоставим себе си на обектите. Ето защо никога мисленето не трябва да се схваща като само субективна дейност. Мисленето е *отвъд* или *над* субекта и обекта. То образува две понятия както и всички други. Следователно когато като мислещ субект свързваме понятието с даден обект, ние не трябва да схващаме това свързване като нещо субективно. Не е субектът този, който извършва свързването /отнасянето/, а мисленето. Субектът мисли не затова, защото е субект, а той се явява на себе си като субект, защото може да мисли. Следователно дейността, която човек упражнява като мислещо същество, не е никак само субективна, а тя е нито субективна, нито обективна, тя надхвърля тези две понятия. Аз не трябва да казвам, че моят индивидуален субект мисли, напротив този последният живее, съществува благо дарение на мисленето. Така мисленето е един елемент, който ме извежда над моето себе и ме свързва с обектите. Но същевременно то ме отделя от тях, противопоставяйки ме на тях като субект.
В това именно се състои двойствената природа на човека: той мисли и с това обгръща себе си в останалия свят, обаче същевременно посредством мисленето той трябва да определи себе си като противостоящ на нещата индивид.

Следва сега да се запитаме: Как идва в съзнанието другият елемент, който до сега обозначихме само като обект на наблюдението и който се среща с мисленето в съзнанието.
За да отговорим на този въпрос, трябва да отделим от полето на нашето наблюдение всичко, което вече е било внесено в него чрез мисленето. Защото съдържанието на нашето съзнание в даден момент е винаги пропито по най-разнообразен начин с понятия.
Трябва да си представим, че едно същество с напълно развит човешки ум се ражда от нищо и застава срещу света. Това, което то би забелязало тук, преди да постави в действие мисленето, това е чистото съдържание на наблюдението. Тогава светът би показал на това същество само един лишен от връзки агрегат от *обекти* на усещането: багри, тонове, усещания на натиск, топло, вкусови и мирисни усещания, после чувства на приятност и неприятност. Този агрегат е съдържанието но чистото, лишено от мисли наблюдение. Срещу него стои мисленето, което е готово да развие своята дейност, ако намери допирна точка за това. Опитността ни учи, че такава точка скоро се намира. Мисленето е в състояние да прокара нишки от един елемент на наблюдението до друг такъв. То свързва с тези елементи определени понятия и чрез това ги свързва един с друг. По-горе вече видяхме, как един срещнат шум е свързан с друга наблюдение, така щото първия /шума/ наричаме действие /следствие/ на второто.
Ако си спомним сега, че дейността на мисленето съвсем не трябва да се схваща като субективна, ние не ще бъдем склонни да вярваме, че подобно отношение /връзки/, които се установяват чрез мисленето, имат само субективна стойност.
Сега въпросът ще се касае, чрез мислителното разглеждане да търсим отношението, което даденото ни непосредствено съдържание на наблюдението, за което ставаше дума по-горе,има към нашия съзнателен субект.
Поради колебливостта, която съществува в употребата на термините, считам, че ми е позволено да се разбера с моя читател относно използуването на една дума, която аз ще употребя по-нататък. Аз ще нарека ВЪЗПРИЯТИЯ непосредствените обекти на усещането, доколкото съзнателният субект се запознава с тях чрез наблюдение. Следователно с това име аз назовавам не процеса на наблюдението, а обектът на това наблюдение.
Не избирам израза *усещане*, защото той има определено значение във физиологията, което по-тясно е от понятие за възприятието. Едно чувство, което възниква в мене, аз мога да го нарека възприятие, но не усещане във физиологически смисъл. И с едно чувство се запознавам чрез

това, че това става за мене *възприятие*. А и самия начин, по който ние се запознаваме с нашето мислене, е такъв, че можем да наречем възприятие и самото мислене при неговото първо възникване в нашето съзнание.

Наивният човек разглежда своите възприятия в смисъла, в който те му се явяват непосредствено, като неща, които имат напълно независимо от него съществуване. Когато вижда една дърво, той вярва отначало, че то стои там на мястото, където е насочен неговият поглед, с багрите, които неговите части и т.н. Когато същият човек вижда сутрин слънцето да се показва като диск на хоризонта и проследява движението на този диск, той вярва, че всичко това съществува и става /в себе си/ по този начин, както той го наблюдава. Той се придържа дотогава до това вярване, докогато срещне други възприятия, които противоречат на първите. Детето, което няма още никаква опитност за разстоянията, посяга към луната и изправя това, което е считало за действителност едва, когато второто възприятие се намира в противоречие с първото. Всяко разширение на кръга на моите възприятия ме заставя да изправям моя образ на света. Това проличава както във всекидневния живот, така и в духовното развитие на човечеството. Образът, който древните си съставяха за отношението на Земята и на Слънцето и другите небесни тела, трябваше да бъде заменен от Коперник с друг, защото той не съвпадаше с възприятия, които по-рано бяха непознати. Когато доктор *Франц* направи операция на едни сляпороден, този последният заяви, че преди неговото опериране си е съставил чрез възприятията на осезателното сетиво съвършено друг образ на размерите на предметите. Той трябваше да изправи своите осезателни възприятия чрез своите зрителни възприятия. На какво се дължи, че ние постоянно сме принудени да правим такива корекции на нашите наблюдения?

Едно просто разсъждение ни дава отговор на въпроса. Когато стои на края на една алея, дърветата от другия край ми изглеждат по-малки и по-приближени отколкото там, където стоя. Образът на моето възприятие става друг, когато променя мястото, от което правя моето наблюдение. Следователно формата, в която той ми се явява, зависи от едно определение, което не се дължи на обекта, а на самия мене. За една алея е напълно безразлично, къде съм аз застанал. Обаче, образът, който получавам за нея, съществено зависи от това. Също така за Слънцето и планетната система е безразлично, че хората ги гледат именно от Земята. Обаче образът на възприятието, който им се представя, е определен от това местонахождение. Тази зависи мост на образа на възприятието от нашето място на наблюдение може по-лесно да бъде съзряна. Работата става по-трудна вече, когато се запознаем със зависимостта на

нашия свят на възприятията от нашата телесна и духовна организация. Физикът ни показва, че в пространството, в което чуваме звука, извършва движения на трептение в своите части. Ние възприемаме това движение само като звук, когато имаме едно нормално организирано ухо. Без такова ухо целият свят би останал за нас глух. Физиологията ни учи, че има хора, които не възприемат нищо от величествената красота на багрите, която ни окръжава. Техният образ на възприятието показва само отсенки от светло и тъмно. Други не възприемат само определен цвят, например червено. На техния образ на света липсва този цвят и той фактически се различава от този на един нормално организиран човек. Зависимостта на моя образ на възприятието от мястото на наблюдението бих могъл да я нарека математическа, а тази от моята организация - качествена. Чрез първата се определят размерните отношения и взаимните разстояния на моите възприятия, чрез втората тяхното качество. Да виждам една червена повърхност червена - това е качествено определение и то зависи от организацията на моето око.

Следователно моите образи на възприятието са на първо място субективни. Познаването субективния характер на нашите възприятия може лесно да ни накара да изпаднем в съмнение, дали въобще на тяхната основа има нещо обективно. Когато знаем, че едно възприятие, например това на червения цвят, или но определен звук не е възможно без определено устройство на нашия организъм, човек лесно може да повярва че това възприятие няма никакво съществувание, което да е независимо от нашия субективен организъм, че без акта на възприемането, чийто обект то е, то няма никаква форма на съществувание. Класически представител на този възглед е Джордж *Бъркли*, който е бил на мнение, че от момента, когато е осъзнал значението на субекта за възприятието, човек не може вече да вярва в съществуването на едни свят без съзнателния дух. Той казва: "Някои истини стоят толкова близо и са толкова очебийни, че достатъчно е само човек да отвори очи, за да ги види. За такава истина считам важното изречение, че целият хор на небето и всичко, което принадлежи на Земята, нямат никакво съществувание вън от духа, че тяхното битие се състои във възприемането и познаването им. Следователно докато не са възприемани действително от мене или докато не съществуват в моето съзнание или в това на друг създаден дух, те или нямат въобще никакво съществувание или пък съществуват в съзнанието на един вечен дух".

Според това мнение от възприятието не остава нищо, когато се абстрахираме от акта на възприемането. Не съществува никакъв цвят, ако никакъв цвят не е виждан, никакъв звук, ако такъв не е чуван. Не повече от звука и цвета съществуват и протяжност, форма и движение извън акта

на възприемането. Никъде ние не виждаме чиста протяжност или форма, но винаги тези качества са свързани с цвят или други качества, безспорно зависими от нашата субективност. Когато тези последните изчезват с нашето възприятие, то и първите, свързани с тях, трябва също да изчезнат.

На възражението, че ако и формата, цветът, звукът и т.н. да нямат друго съществувание, освен това в акта на възприемането, все пак трябва да има неща, които съществуват без съзнанието, с които съзнателните образ на възприятието са подобни, посоченият възглед отговаря: един цвят може да бъде подобен само на един цвят, една форма - подобна на една форма. Нашите възприятия могат да бъдат подобни само на нашите възприятия, но те съвсем не могат да бъдат подобни на други неща. Също и това, което наричаме един предмет, не е нищо друго освен група възприятия, които са свързани по определен начин. Ако една маса отнема формата, протяжността, цвета и т.н. . . накратко всичко, което е само мое възприятие, не остава вече нищо. Следван последователно този възглед води до твърдението: Обектите на моите възприятия съществуват само чрез мене и то само дотолкова и колкото време аз ги възприемам. Те изчезват заедно с възприемането и нямат никакъв смисъл без него. Обаче извън моите възприятия аз не познавам никакви предмети и не мога да познавам никакви.

Против това твърдение не може да се възрази нищо дотогава, докогато въобще считаме, че възприятието се съопределя от организацията на нашия субект. Съвършено другояче би стоял въпросът, ако бяхме в състояние да покажем, каква е функцията на нашето възприемане при пораждане на едно възприятие. Тогава бихме знаели, какво става във възприятието през време на възприемането и бихме могли също да определим, какво трябва да има в него преди да бъде възприето.

С това нашият поглед е насочен от обекта на възприятието към субекта на същото. Аз възприемам не само други неща, но и самия себе си. Възприятието на моето себе има първо като съдържание това, че аз съм трайното по отношение на идващите и преминаващи образи на възприятието. Възприятието на аза може постоянно да възниква в моето съзнание, през време, когато имам други възприятия. Когато съм вглъбен във възприятието на един предмет, аз мимоходом имам съзнание само за него. След това към него може да се прибави възприятието на моето себе. Сега аз имам съзнание не само за предмета, но и за моята личност,която стои срещу предмета и го наблюдава. Аз не само виждам едно дърво, но зная също, че аз съм този, който го вижда. Аз познавам също, че в мене става нещо, през време когато наблюдавам дървото. Когато дървото изчезва от кръга на моето зрение, в моето съзнание ос-

тава един остатък от този процес: един образ на дървото. Този образ се е съединил с моето себе през време на моето наблюдение. Моето себе се е обогатило, неговото съдържание е приело един нов елемент в себе си. Този елемент аз наричам моята *представа* за дървото. Никога не бих бил в състояние да говоря за *представи*, ако не ги изживявах при възприятието на моето себе. Възприятията биха дошли и преминали, аз бих ги оставил да изчезнат. Само чрез това, че възприемам моето себе и забелязвам, че с всяко възприятие се изменя и *неговото* съдържание, аз се виждам принуден да свързвам наблюдението на предмета с изменението на моето собствено състояние и да говоря за моята представа.

Аз възприемам представата у моето себе, в смисъла, в който възприемам цвят, звук и т.н. на други предмети. Сега мога също да направя разликата, че наричам тези други предмети, които стоят срещу мене, *външен свят*, а съдържанието на моето себевъзприятие наричам *вътрешен свят*. Непознаването на отношението между представа и предмет е произвело най-големите недоразумения в новата философия. Възприятието на едно изменение в нас, изменението, което моето себе изпитва, бе изкарано на преден план, а обектът причиняващ това изменение бе напълно изгубен от погледа. Казано бе: Ние не възприемаме нещата, но само нашите представи. Този възглед не трябва да бъде смесван със споменатия по-горе възглед на Бъркли. Бъркли твърди, че съдържанието на нашето възприятие е от субективно естество, но той не казва, че ние можем да знаем само за нашите представи. Той ограничава нашето знание само върху нашите представи, защото е на мнение, че извън акта на представянето не съществуват никакви предмети. Това, което аз виждам като маса, в смисъла на Бъркли то не съществува вече, щом като не насочвам вече погледа си към него. Ето защо според Бъркли моите възприятия се раждат непосредствено чрез силата на Бога. Аз виждам една маса, защото Бог предизвиква в мене това възприятие. Ето защо Бъркли не познава никакви други действителни същества освен Бога и човешките духове. Това, което наричаме свят, съществува само вътре в духовете. Това, което наивният човек нарича външен свят, телесна природа, за Бъркли то не съществува.

На този възглед се противопоставя господствуващият сега възглед на Кант, който ограничава нашето познание за света в нашите представи не затова, защото е убеден, че вън от тези представи не могат да съществуват никакви неща, но защото смята, че ние сме така организирани, щото можем да познаем само измененията на нашето себе, но не и нещата причиняващи тези изменения. От обстоятелството, че ние познаваме само нашите представи той не заключава, че не съществува нещо независимо от тези представи, а само, че субектът не може да възприема не-

посредствено действителния свят, че той може само "да въобразява, да измисля, да мисли, да познава или може би да не познава истинските обекти посредством своите субективни мисли". /*Ото Лимбан*, За анализа на действителността, стр.28/. Този възглед смята, че казва нещо без условно сигурно, нещо, което е ясно направо без всяко доказателство. Първият основен принцип, който философът ясно трябва да осъзнае, се състои в познанието, че първоначално нашето знание не се простира върху нещо друго освен върху нашите представи. Нашите представи са единственото нещо, което ние изпитваме непосредствено, изживяваме непосредствено. А именно защото ги изпитваме непосредствено, и най-радикалното съмнение не може да изтръгне от нас знанието ни за тях. Напротив знанието, което надхвърля нашите представи - аз взимам навсякъде този израз в най-широкия смисъл, като включвам в него и всички психични процеси - не е защитено от съмнението. Ето защо в *началото на философстването* всяко знание надхвърлящо представите трябва изрично да се счита за съмнително", така започва Фолкелт своята книга върху "Кантовата теория на познанието".

Обаче това, което тук е представено като непосредствена и от само себе си разбираща се истина, в действителност е резултат на една мислителна операция, която протича както следва: Наивният човек вярва, че нещата, така както той ги възприема, съществуват и вън от неговото съзнание. Физиката, физиологията и психологията изглежда обаче да учат, че за нашите възприятия е необходим нашият организъм, че следователно ние не можем да знаем за нищо, освен за това, което нашият организъм ни предава от нещата. Следователно нашите възприятия са изменения на нашия организъм, те не са вещи в себе си. *Едуард Фон Хартман* е охарактеризирал посоченият тук ход на мислите фактически като такъв, който довежда до убеждението, че ние можем да имаме пряко знание само за нашите представи. /Сравни неговата книга "Основен проблем на теорията на познанието", стр.16-40/. Понеже намираме вън от нашия организъм трептенията на телата и на въздуха, които ни се представят като звук, вади се заключението, че това, което наричаме звук, не е нищо друго освен субективна реакция на нашия организъм към тези трептения на външния свят. По същия начин се счита, че цветът и топлината са само изменения на нашия организъм. Поддържа се наистина мнението, че тези два вида възприятия се предизвикват в нас чрез действието на процеси от външния свят, които са съвършено различни от самите преживявания на топлината или на багрите. Когато такива процеси дразнят нервите на моята кожа, аз имам субективното възприятие на топлината, когато те дразнят моя зрителен нерв, аз възприемам светлина и цветове. Следователно светлина, цвят, топлина са това,

с което моите сетивни нерви отговарят на дразнението отвън. Също и осезателното сетиво не ми предава нещата от външния свят, а само моите собствени състояния. В смисъла на съвременната физика би могло да се мисли, че телата се състоят от безкрайно малки частици, от молекули, и че тези молекули не граничат непосредствено една с друга, а имат помежду си определени разстояния. Следователно между тях има празно пространство. През това пространство те действуват една върху друга посредством привличащи и отблъскващи сили. Когато приближим ръката си до едно тяло, молекулите на моята ръка съвсем не докосват тези на тялото, по между тялото и ръката остава известно разстояние. Това, което аз чувствувам като съпротива на тялото, не е нищо друго освен действието на отблъскващите сили, което неговите молекули упражняват върху моята ръка. Аз съм чисто и просто вън от тялото и възприемам само неговото действие върху моя организъм.

Допълваща тези разсъждение се явява теорията за така наречените специфични сетивни енергии, която Йох. Мюлер е установил /1801-1858 г./. Тя се състои в това, че всяко сетиво има свойството да отговаря на всички външни дразнения само по определен начин. Когато върху зрителния нерв се упражнява едно действие, ражда се възприятие на светлина, безразлично дали дразнението става чрез това, което наричаме светлина, или върху нерва действува механически натиск или електрически ток. От друга страна чрез същите външни дразнения върху различните сетива се предизвикват различни възприятия. От тук изглежда произлиза, че нашите сетива могат да ни предадат само това, което става в самите тях, обаче те не могат да ни предадат нищо от външния свят. Те определят възприятията според своята природа.

Физиологията показва, че не може никак да става дума за едно пряко знание на това, което предметите въздействуват в нашите сетивни органи. Когато физиологът проследява процесите на нашето собствено тяло, той намира, че още в сетивните органи действията на външното движение се изменят по най-разнообразен начин. Ние виждаме това най-ясно при окото и ухото. И двете са много сложни органи, които съществено изменят външното дразнение, преди то да стигне до съответния нерв. Измененото вече дразнене преминава от периферния край на нерва в мозъка. Тук отново трябва да бъдат раздразнени централните органи. От тук се вади заключението, че външният процес изпитва редица изменения, преди да дойде до съзнанието. Това, което става в мозъка, е свързано с външния процес чрез толкова междинни процеси, че не може вече да се мисли за някаква прилика с него. Това, което най-после мозъкът предава на душата, не са нито външни процеси, нито такива в сетивните органи, а само процеси на мозъка. Но душата не възприема още непос-

редствено и тези последните. Това, което имаме накрая в съзнанието, не са никакви мозъчни процеси, а *усещания*. Моето усещане на червено няма никаква прилика с процеса, който става в мозъка, когато аз усещам червеното. Усещането на червено се явява като едно действие в душата и е само предизвикано чрез мозъчния процес. Ето защо Хартман казва /Основен проблем на теорията на познанието стр.37/. "Това, което субектът възприема, са следователно винаги само неговите собствени психически състояния и нищо друго". Обаче когато имам усещанията те далече не са групирани в това, което аз възприемам като неща. Чрез мозъка могат да бъдат опосредствувани за мене само отделни усещания. Усещанията на твърдо и меко са опосредствувани за мене чрез сетивото на осезанието, тази светлина и багри чрез сетивото на зрението. Въпреки това те се намират съединени в един и същ предмет. Следователно това съединение трябва да бъде извършено от самата душа. Това значи, душата съчетава в тела отделните усещания, опосредствувани чрез мозъка. Моят мозък ми предава отделно зрителни, осезателни и слухови усещания и то по съвсем различни пътища. След това душата съчетава тези усещания в представата "тръба". Този краен член /представата за тръба/ на един процес, е това, което е дадено първо за моето съзнание. В него не може да се намери вече нищо, което е вън от мене и е направило първоначално впечатление върху моите сетива. Външният предмет се е изгубил напълно по пътя за мозъка и чрез мозъка до душата.

Трудно ще бъде да се намери в историята на духовния живот на човека друго построение от мисли, което да се подържа с по-голямо остроумие и което при едно по-точно изпитване да рухне въпреки това и да се превърне в нищо. Нека разгледаме по-отблизо, как е построено то. Изхожда се първо от това, което е дадено за наивното съзнание, а именно възприеманите неща. После се показва, че всичко, което се намира у тези неща, не би съществувало за нас, ако ние нямахме никакви сетива. Никакво око, никакви багри. Следователно баграта не съществува още в това, което действува върху окото. Тя се явява едва чрез взаимното действие на окото с предмета. Следователно предметът е безцветен. Но баграта не съществува и в окото, защото там съществува само един физически или химически процес, който е пренесен първо в мозъка и там пред извиква друг процес. Но и този още не е баграта. Баграта е предизвикана в душата едва чрез мозъчния процес. Там тя още не ми се явява в съзнанието, но е пренесена от душата навън към един предмет. Аз вярвам най-после, че я възприемам у този предмет. Така ние изминаваме цяла окръжност. Ние имаме съзнание за едно цветно тяло. Това е първото. Сега започва мислителната операция. Ако нямах никакви очи, тялото би било за мене безцветно. Следователно аз не мога да препиша баграта на тялото.

Започвам тогава да я търся. Търся я в окото: напразно, в нерва: напразно, в мозъка: също напразно, в душата: така аз наистина я намирам, откъдето съм изходил. Окръжността затворена. Това, което наивният човек смята, че се намира вън в пространството, аз го считам за произведение на моята душа.

Докато оставам тук, всичко изглежда, че се намира в прекрасен ред. Но нека започнем още веднъж отначало. Досега аз работих с едно нещо: с външното възприятие, за което по-рано, като наивен човек, имах съвършено погрешен възглед. Аз бях на мнение, че така, както го възприемам то има обективното съществуване. Но аз забелязвам, че щом престане актът на представянето, възприятието изчезва, че то е само едно изменение на моите душевни състояния. Имам ли тогава аз право в моите разсъждения да изхождам от него? Мога ли да кажа, че то действува върху моята душа? Масата, за която по-рано вярвах, че действува върху мене и предизвиква в мене представата за нея, от сега нататък ще трябва да я третирам като една представа. В заключение, тогава и моите сетивни органи и процесите в тях са също само субективни. Аз нямам никакво право да говоря за едно действително око, а само за моята представа за окото. Същото е и с нервната проводимост и с мозъчния процес и не помалко с процеса в самата душа, чрез който от хаоса на разнообразните усещания трябва да бъдат построени нищата. Ако наново измина пътищата на моя акт на познанието при предположението, че първия цикъл на мислите е правилен, моят акт на познанието се оказва една тъкан от представи, които, обаче, като такива, не могат да действуват една върху друга. Аз не мога да кажа: моята представа за предмета действува върху моята представа за окото и от това взаимодействие се получава представата за баграта. Но и нямам нужда да сторя това. Защото щом ми стане ясно, че моите органи и тяхната дейност могат да бъдат дадени за мене само чрез възприятието, описаният ход на мислите се показва в своята пълна невъзможност. Правилно е: за мене никакво възприятие не е дадено без съответния сетивен орган. Но също така никакъв сетивен орган не е даден без възприятие. Аз мога да премина от моето възприятие на масата към окото, което я вижда, към кожните нерви, които я пипат, но какво става в тях, това аз мога да узная също само от възприятието. И тогава скоро забелязвам, че в процеса, който става в окото, няма нито следа от подобие с това, което възприемам като цвят. Аз не мога да унищожа моето възприятие на цвета с това, че показвам процеса в окото, който става през време на това възприятие. Също така не намирам цвета нито в нервните, нито в мозъчните процеси. Аз само свързвам нови възприятия, протичащи вътре в моя организъм, с първите, които наивният

човек пренася вън от своя организъм. Аз само преминавам от едно възприятие към друго.
Освен това цялото умозаключение съдържа една празнота. Аз съм в състояние да проследя процесите в моя организъм до процесите в мозъка въпреки, че моите предположения стават все по-хипотетични, колкото повече се придвижвам към централните процеси на мозъка. Пътят на *външното* наблюдение се прекъсва с процеса в моя мозък, който аз бих възприемал, ако бих могъл да подложа мозъка на химически, физически и т.н. средства и методи на проучване. Пътят на *вътрешното* наблюдение започва с усещането и се простира да изграждането на нещата от материала на усещанията. При преминаването от мозъчния процес към усещането пътят е прекъснат.
Гореописаният начин на мислене, който се противопоставя на становището на наивното съзнание и го нарича наивен реализъм, нарича себе си *критически идеализъм*. Той прави грешката, че счита *едното* възприятие като представа, а другото приема именно в смисъла на привидно отречения от него наивен реализъм. Той иска да докаже, че възприятията имат характер на представи, като по наивен начин счита възприятията, получени от собствения организъм, за факти с обективна стойност. Към всичко това той не доглежда, че смесва две области на наблюдението, между които не може да намери никакво посредничество.
Критическият идеализъм може да отхвърли наивния реализъм само, когато приема по наивно-реалистичен начин своя собствен организма като обективно съществуващ. В момента, в който осъзнае, че възприятията от собствения организъм са напълно еднородни с тези, които наивният реализъм счита за обективно съществуващи, той не може вече да се опира на първите като на една сигурна основа. Той би трябвало да счита и своя субективен организъм само като комплекс от представи. Обаче с това се изгубва възможността да се приеме, че съдържанието на възприемания свят е произведено от духовната организация. Би трябвало да се приеме, че представата "цвят" е само едно изменение на представата "око". Така наречениият критически идеализъм не може да бъде доказан, без да заеме нещо от наивния реализъм. Този последният се отрича, а се допускат неговите собствени предположения в една друга област, без те да бъдат проверени.
Едно е сигурно тук: критическият идеализъм не може да бъде доказан чрез изследвания в областта на възприятията, следователно възприятието не може да бъде съблечено от неговия обективен характер.
Обаче още по-малко трябва да се приеме като очевидно чрез само себе си и нуждаещото се от никакво доказателство изречението: "Възприеманият свят е моя представа". *Шопенхауер* започва своя главен труд:

"Светът като воля и представа", с думите "Светът е моя представа". Тази е истината, която важи за всяко живо и познаващо същество, при все че само човекът може да я доведе в своето размишляващо отвлечено съзнание. И когато той действително направи това, в него е настъпило философското размишление. Тогава за него става ясно и сигурно, че той не познава никакво слънце, и никаква земя, а винаги само едно око, което вижда земята, една ръка, която чувствува земята, че светът, който го заобикаля, съществува само като представа, т.е. той съществува само по отношение на нещо друго, образуващо представите, което е самият той. Ако може да се изкаже някоя истина *а приори* то тя е тази: защото тя е израз на онази форма на всяка възможна и мислима опитност, която е по-обща от всички други, като време, пространство, причинност: защото всички тези я предполагат. . ."Цялото умопостроение пропада при посоченото вече от мене обстоятелство, че окото и ръката са също така възприятия както и слънцето и земята. В смисъла на Шопенхауер и позовавайки се на неговия начин да се изразява можем да му противопоставим следното изречение: моето око, което вижда слънцето, и моята ръка, която чувствува земята, са мои представи също както слънцето и земята. Че с това аз събирам принципа на Шопенхауер, това е съвършено ясно. Защото само моето действително око и моята действителна ръка могат да имат представите на слънце и земя като свои изменения, но това не може да бъде с моите представи око и ръка. Обаче критическият идеализъм може да говори само за тези последните.

Критическият идеализъм е напълно неспособен да добие един възглед върху отношението между възприятието и представата. Той не може да предприеме посоченото на стр.17 и следв. отделянето на това, което става у възприятието през време на възприемането и това, което трябва да съществува у него преди то да бъде възприемано. За тази цел трябва да се тръгни по един друг път.

ПОЗНАВАНЕТО НА СВЕТА

От изложеното по-горе следва, че не е възможно, чрез изследване съдържанието на нашето наблюдение, да докажем, че нашите възприятия са представи. Това доказателство трябва да се постигне като се покаже. Ако процесът на възприятието протича по начина, както си го представят съгласно наивно-реалистичното схващане на психологическото и физиологическото устройство на нашия индивид, тогава ние нямаме работа с "вещи в себе си", а само с нашите представи за нещата. Когато наивният реализъм, следван последователно, довежда до такива резултати, които са противоположни на неговите предположения, тогава тези предположения трябва да се считат като неподходящи за основаването

на едни светоглед и те трябва да бъдат изоставени. Във всеки случай недопустимо е, да се отхвърлят предположенията, а да се оставят в сила изводите, както прави това критическият идеалист, който поставя на основата на своето твърдение: Светът е моята представа, посочения по-горе ход на доказателство. /В своя труд "Основен проблем на теорията на познанието" Едуард Ф. Хартман дава подробно изложение на този ход на доказателство./

Едно нещо е правотата на критическия идеализъм, друго е убедителната сила на неговото доказателство.

Как стои въпросът с първата, това ще стане ясно по-късно във връзка с нашето изложение. Обаче убедителната сила на неговото доказателство е равна на нула. Когато се строи една сграда и при издигането на първия етаж основата рухва, то и първият етаж се събаря. Наивният реализъм и критическият реализъм се отнасят един спрямо друг както тази основа спрямо първия етаж.

Който застъпва възгледа, че възприеманият свят е само един свят на представи, а именно, че той е действие на непознати на мене неща върху моята душа, за него същинският въпрос на познанието не се ограничава само в съществуващите в душата представи, а се разпростира върху намиращите се отвъд нашето съзнание и независими от нас неща. Той пита: Колко можем ние да познаем *косвено* от тези неща, понеже *непосредствено* те са недостъпни за нашето наблюдение. Заемащият това становище не се интересува от вътрешната връзка на неговите съзнателни възприятия, а от техните несъзнателни вече причини, които имат независимо от него съществуване, докато, според неговото мнение, възприятията изчезват, щом той отвърне сетивата си от нещата. От тази гледна точка нашето съзнание действува като огледало, от което образите на определени неща изчезват в момента, когато неговата огледална повърхност не е вече обърната към тях. Обаче който не вижда самите неща, а само техните отражения, той трябва да се осведоми косве- но, чрез заключения, относно естеството на тези неща като наблюдава, как се отнасят едни към други техните отражения. На това становище стои съвременната естествена наука, която използува възприятията само като последно средство, за да получи обяснения за стоящите зад тях и единствено истински съществуващи процеси на материята. Когато философът като критически идеалист допуска въобще някакво битие, тогава неговият стремеж към познание се насочва към това битие само чрез косвеното използуване на представите. Неговият интерес прехвърля субективния свят на представите и се насочва към това, което произвежда представи.

Обаче критическият идеалист може да стигне до там, че да каже: аз съм затворен в света на моите представи и не мога да изляза от него. Когато мисля върху нещо съществуващо зад моите представи, то и тази мисъл не е нищо друго освен една моя представа. Такъв идеалист тогава или ще отрече напълно "вещта в се бе си", или най-малко ще каже, че за нас хората тя няма никакво значение, т.е. все едно, че не съществува, защото не можем да знаем нищо за нея.

За един критически идеалист от този род целият свят изглежда като сън, по отношение на който всеки стремеж към познание е безсмислен. За него могат да съществуват само два вида хора: пристрастни, които считат своите собствени съновидения за действителни неща, и мъдри, които съзират нищожността на този свят от сънища и които постепенно трябва да изгубят всяко желание да се интересуват по-нататък от него. За това становище и собствената личност може да стане само сън. Също както между образите на нашите сънища се явява и нашият собствен сънен образ, така при будното съзнание към представата за външния свят се прибавя и тази за нашия собствен аз. Тогава в съзнанието ние имаме не нашия действителен аз, а само представата за него. Който отрича, че съществуват неща, или най-малко отрича, че ние можем да знаем нещо за тях, той трябва да отрече и съществуването, респективно познанието на собствената личност. След това критическият идеалист идва до твърдението: Цялата действителност се превръща в чуден сън, без живот, за който се сънува, и без дух, който сънува, в един сън, който е един сън зависим от самия себе си. /Сравни: ФИХТЕ, Определение на човека/.

Безразлично, дали този, който счета непосредствения живот за сън, не предполага за този сън вече нищо, или дали той отнася своите представи към действителните неща: самият живот трябва да изгуби за него всякакъв научен интерес. Обаче докато за този, който смята, че със съня се изчерпва целия живот, всяка наука е безсмислена, за другия, който мисли, че има право от представи да види заключения за нещата, науката ще се състои в изследването на тези "неща /вещи/ в себе си". Първият светоглед може да се нарече абсолютен *илюзионизъм*, а вторият е наречен от неговия последователен представител, Едуарт Ф. Хартман, *трансцендентен реализъм**. /*В смисъла на този мироглед трансцендетно се нарича онова познание, което мисли да съзнава, че върху нещата в себе си не може да се изкаже непосредствено нищо, но което прави косвено заключение от познатото субективно за непознатото и намиращото се отвъд субективното /трансцедентно/. Според този възглед вещта в себе си е отвъд областта на непосредствено познаваемия за нас свят, т.е. трансцедентно. Обаче нашият свят може да бъде отнесен към трансцедентното по трансцедентен начин. Възгледът на Хартман е наречен

реализъм, защото се издига над субективното, идеалното, до трансцедентното, реалното./

Тези два възгледа имат общо с наивния реализъм това, че се стараят да намерят почва в света чрез изследването на възприятията. Обаче в тази област те не могат да намерят никъде здрава почва.

Един главен въпрос за последователя на трансцедентния реализъм би трябвало да бъде този: Как азът произвежда от самия себе си света на представите? За един даден за нас свят от представи, който изчезва веднага щом нашите сетива се затворят за външния свят, един сериозен стремеж към познание може да се заинтересува дотолкова, доколкото този свят от представи е средство за косвено изследване на света на съществуващия в себе си аз. Ако предметите на нашата опитност бяха представи, тогава нашият всекидневен живот би приличал на сън, а познаването на истинското състояние на нещата би приличало на будността. Също и образите на нашите сънища ни интересуват дотогава, докогато ние сънуваме, сиреч докогато не съзираме, че това са сънища. В момента на събуждането ние не питаме вече за вътрешната връзка на образите на нашите сънища, а за физическите, физиологически и психически процеси, които стоят на тяхната основа. Също и философът, който счета света за своя представа, не може да се интересува повече от вътрешната връзка в тази представа. В случай, че въобще допуска един съществуващ аз, той не ще пита тогава, как една негова представа е свързана с друга такава, а какво става в независимото от неговата душа, когато неговото съзнание съдържа определена редица от представи. Когато сънувам, че пия вино, което ми причинява изгаряне в гърлото, и после се събуждам с дразнение от кашлица /Сравни *Вайганд*, Раждането на сънищата, 1893 г./ в момента на събуждането действието на съня престава вече да има интерес за мене. Сега вече моето внимание е насочено само върху физиологичния процес, чрез който дразненето от кашлица се изразява символично в образа на съня. По същия начин, щом философът е убеден, че даденият ни свят има характер на представи, той трябва да премине незабавно от този свят към намиращата се зад него душа. Но несъмнено зле стои работата, когато илюзионизмът отрича напълно съществуването на някакъв аз в себе си, стоящ зад представите, или го счита за непознаваем. До такъв възглед може да доведе лесно наблюдението, че по отношение на сънуването наистина съществува будното състояние, в което имаме възможност да прозрем сънищата и да ги отнесем към реалните връзки, но по отношение на живота в будно съзнание нямаме никакво подобно състояние. Който изповядва този възглед, той изпуска изпредвид, че съществува нещо, което спрямо обик-

новеното възприятие се отнася както опитността при будното състояние спрямо съществуването. Това нещо е *мисленето*.

Ние не можем да държим сметка на наивния човек за липсата на прозрение, за което става дума тук. Той се отдава на живота и счита нещата за действителни така, както те му се представят в неговата опитност. Обаче първата стъпка, която може да се състои в следния въпрос: Как се отнася мисленето към възприятието? Безразлично дали възприятието продължава да съществува или не в дадената за мене форма и след образуването на моята представа: ако аз искам да изкажа нещо върху него, това може да стане само с помощта на мисленето. Когато казвам: Светът е моя представа, аз съм изказал резултата на един процес на мисленето и ако моето мислене е неприложимо към света, този резултат е една грешка. Между възприятието и всякакъв вид изказване върху него се промъква мисленето.

Причината, която най-много допринася да не се забелязва мисленето при разглеждането на света, ние вече посочихме /виж стр.10 и след/. Тя се крие в обстоятелството, че ние насочваме вниманието си върху предмета, над който мислим, но не и върху мисленето. Ето защо наивното съзнание третира мисленето като нещо, което няма нищо общо с нещата, а стои съвсем настрана от тях и провежда своите размишления върху света. Образът, който мислителят рисува за явленията на света, не се счита като нещо, което принадлежи на нещата, а като нещо съществуващо само в главата на човека, светът е завършен и без този образ. Светът е напълно готов във всички свои вещества и сили, човек само рисува образа на този завършен свят. Трябва да запитаме тези, които мислят така: С какво право считате вие света за завършен, без мисленето? Не произвежда ли светът със същата необходимост мисленето в главата на човека, както цвета на растението? Посадете едно семе в почвата. То покарва корени и стебло. Развива листа и цветове. Застанете срещу растението. То се свързва във вашата душа с определено понятие. Защо това понятие да принадлежи по-малко на цялото растение отколкото листата и цветовете? Вие казвате: листата и цветовете съществуват и без един възприемащ ги субект, понятието се явява едва, когато човек застава срещу растението. Много добре. Но също листата и цветовете се появяват на растението, когато е налице почвата, в която може да се постави семето, когато има светлина и въздух, в които листата и цветовете могат да се развиват. Точно така възниква понятието за растението, когато към растението пристъпи едно мислещо съзнание.

Съвършено произволно е да считаме като едно цяло сбора от това, което изпитваме от един предмет само чрез възприятието, а онова, което се получава чрез мислителното разглеждане, като нещо, прибавено, което

няма нищо общо със самия предмет. Когато днес получавам една розова пъпка, образът, който се представя на моето възприятие, е само на пръв поглед завършен. Ако сложа пъпката във вода, утре ще получа съвършено друг образ на моя обект. Когато не отвръщам погледа си от розовата пъпка, аз виждам как днешното състояние преминава непреривно в утрешното чрез множество междинни степени.

Образът, който ми се представя в даден момент, е само случаен откъс от предмета, обхванат в непрекъснато ставане /развитие/. Ако не сложа пъпката във вода, тя не развива цяла редица състояния, които съществуват потенциално в нея. Също така утре аз мога да бъда възпрепятствуван да наблюдавам по-нататък цвета и чрез това да нямам един пълен образ.

Мнението, което казва за представящия се в даден момент образ: това е предметът, е напълно необективно и то почива на случайности.

Също така не е позволено да считаме, че сборът от признаците на възприятието е самият обект. Би било твърде възможно един развит дух да може същевременно с възприятието да приеме неразделно от него и понятието. На такъв дух не би хрумнало да счита понятието за нещо непринадлежащо на обекта. Той ще трябва да му припише едно съществувание неразделно свързано с обекта.

Искам да изясня по-добре с още един пример. Когато хвърлям един камък в хоризонтална посока във въздуха, аз го виждам последователно на различни места. Съединявам тези места с линия. В математиката се запознавам с различни форми на линии, между които и с тази на параболата. Аз познавам параболата като линия, която възниква, когато една точка се движи по определен закономерен начин. Изучавайки условията, при които хвърленият камък се движи, намирам, че линията на неговото движение е тъждествена с тази, която познавам като парабола. Фактът, че камъкът се движи точно по една парабола, е последствие от даденото условие и следва по необходимост от него. Формата на параболата принадлежи на цялото явление, както и всичко останало, което влиза в неговия комплекс. Споменатият по-горе дух, който не би използувал околния път на мисленето, би получил не само сбор от зрителни усещания на различни места, но неразделно от явлението той би имал и параболичната форма на линията, измината от камъка, която ние прибавяме едва чрез мисленето.

Причината, поради която предметите ни са дадени първо без съответните понятия, не се крие в самите предмети, а в нашата духовна организация. Нашето цялостно същество функционира по такъв начин, щото при всеки предмет на действителността елементите на този предмет се вли-

ват в нея от две страни: от страната на *възприемането* и от страната на *мисленето.*

Как аз съм организиран да схващам нещата, това няма нищо общо с тяхната природа. Разрезът между възприемането и мисленето съществува едва в момента, когато аз, разглеждащият, заставам срещу нещата. Кои елементи принадлежат на нещата и кои не, това никак не може да зависи от факта, по какъв начин аз стигам до познаването на тези елементи.

Човекът е ограничено същество. Първо той е едно същество между други същества. Неговото съществува ние принадлежи на пространството и времето. Чрез това винаги може да му бъде дадена само ограничена част от цялата вселена. Обаче тази ограничена част се свързва във времето и пространството с нещо друго от околната среда. Ако нашето съществуване би било свързано с нещата така, щото всеки процес от света да бъде същевременно наш процес, тогава не би съществувала разлика между нас и нещата. Но тогава също за нас не биха съществували никакви отделни неща. Тогава всички процеси биха преминавали непрекъснато един в друг. Космосът би бил едно единство и едно затворено в себе си цяло. Потокът на ставането не би имал никъде прекъсване. Поради нашата ограниченост това, което не е отделни неща, не се явява като отделно. Например, никъде отделното качество "червено" не съществува отделно от себе си. От едно многообразно цяло от цветовете нашето око може да обхване последователно само отделни цветове, а от една свързана в себе си система от понятия нашият ум може да обгърне само отделни понятия. Това отделяне е един субективен акт, обусловен от обстоятелството, че ние не сме тъждествени със световния процес, а същества между други същества.

Цялата работа се състои сега в това, да определим положението на нашето собствено същество спрямо другите същества. Това определение трябва да бъде различно от простото осъзнаване на нашето себе. Това последното почива на възприемането както и осъзнаването на всяко друго нещо. Себевъзприятието ми показва сбор от свойства, които аз причислявам към цялостта на моята личност, както причислявам свойствата: жълто, металоблестящо, твърдо и т.н. към единството "злато". Себевъзприятието не ме извежда вън от областта на това, което ми принадлежи. Това себевъзприятие трябва да бъде различно от *мислителното* себеопределение. Както включвам едно отделно възприятие на външния свят чрез мисленето в цялостта на света, така включвам аз и получените от моето същество възприятие чрез мисленето в световния процес. Моето себевъзприемане ме затвори в определени граници, моето мислене няма нищо общо с тези граници. В този смисъл аз съм двойствено същество. Аз съм затворен в една област, която възприемам

като област на моята личност, но аз съм носител на една дейност, която определя моето ограничено съществуване от една по-висша сфера. Нашето мислене не индивидуално както нашето усещане и чувстване. То приема индивидуален отпечатък във всеки отделен човек само чрез това, че е отнесено към неговото индивидуално чувствуване и усещане. Чрез това особено оцветяване на универсалното мислене се различават един от друг отделните хора. Един триъгълник има само едно единствено понятие. За съдържанието на това понятие е безразлично, дали го схваща носителят на човешкото съзнание А или В. Обаче от всеки от двамата носители на съзнанието ще бъде схващано по индивидуален начин.

Срещу тази мисъл се възправя един трудно преодолим предразсъдък. Пристрастният човек не може да разбере, че понятието на триъгълника, което моят ум схваща, е същото както това схващане и от ума на моя себеподобен. Наивният човек счита себе си за производител на своите понятия. Затова той мисли, че всяко лице си има свои собствени понятия. Основната задача на философската мисъл е да преодолее този предразсъдък. Едното понятие на триъгълника не се размножава чрез факта, че то е мислено от мнозина. Защото самото мислене на множеството е едно единство.

В мисленето имаме даден един елемент, който свързва нашата отделна индивидуалност в едно цяло с космоса. Докато усещаме и чувствуваме /също и възприемаме/, ние сме отделни същества, когато мислим, ние сме всеединото същество, което прониква всичко. Тази е дълбоката причина за нашата двойствена природа: Ние виждаме да възниква в нас една чисто и просто абсолютна сила, която е универсална, обаче ние се за познаваме с нея не при нейното извиране от центъра на света, а в една точка на периферията. Ако бихме я познали при нейното извиране от центъра, то в момента на нашето осъзнаване бихме знаели цялата светов на загадка. Но понеже се намираме на една точка на периферията и намираме нашето съществуване затворено в определени граници, ние трябва да познаем намиращата се извън нашето същество област с помощта на мисленето което прониква в нас от всеобщото световно битие. Чрез това, че мисленето и в нас се простира отвъд нашето отделно битие и се отнася към световното битие, в нас се ражда стремежът към познание. Същества без мислителна способност нямат този стремеж. Когато пред тях застават други неща, чрез това в тях не възникват никакви въпроси. По отношение на такива същества тези други неща остават външни. У мислещите същества срещу външните неща се появяват понятията. Те са това, което ние приемаме от нещата не от вън, а от вътре.

Примирението,съединението на двата елемента, на вътрешния и на външния, трябва да достави *познанието*.
Следователно възприятието не е нещо завършено, а само част от цялата действителност. Другата част е понятието. Актът на познанието е синтез от възприятие и понятие. Обаче само възприятието и понятието съставляват целия предмет.
Гореизложеното доказва, че е безсмислено да се търси в отделните същества на света нещо друго по-общо между тях освен идейното съдържание, което мисленето предлага. Всички опити, които се стремят да открият друго единство на света освен това свързано в себе си идейно съдържание, получено чрез мислителното разглеждане на нашите възприятия, трябва неминуемо да пропаднат. За нас всемирно единство не може да бъде нито един човеколичен бог, нито силата или веществото, нито лишената от идея воля /на Шопенхауер/. Всички тези същности принадлежат на една ограничена по човешки личност само на себе си, а силата и веществото възприемаме у външните неща. Що се отнася за волята, тя може да се счита само като проява на дейността на нашата ограничена личност. Шопенхауер иска да избегне да направи от "абстрактното" мислене носител на световното единство и вместо това търси нещо, което му се представя като непосредствено действително. Този философ вярва, че ние никога не можем да се приближим до света, когато го разглеждаме като външен свят. Действително ние никога не бихме намерили преследваната значимост на света, който стои срещу нас само като наша представа, или пък никога не бихме открили прехода от нея, като проста представа на познаващия субект, към това, което тя би могла да бъде в действителност, ако самият изследовател би бил само чисто познаващ субект /крилата ангелска глава без тяло/. Но самият изследовател произхожда от тоя свят, следователно намира се в него като индивид, сиреч неговото познание, което е обуславящият носител на целия свят като представа, е опосредствувано изцяло чрез едно тяло, чийто афекти, както показахме, са за ума изходната точка за разбирането на тоя свят. За чисто познаващия субект тялото като такова е една представа като всяка друга, един обект между обекти: движения, действията на това тяло са му познати по същия начин както и измененията на всички други видими външни обекти и биха били за него също така чужди и неразбираеми, ако тяхното значение не му се откриваше по съвършено друг начин. . . За субекта на познанието, който се явява като индивид чрез своята тъждественост с тялото, това тяло е дадено по два съвършено различни начина: веднъж като представа под формата на умствен образ, като обект между обектите и подчинено на техните закони, след това, обаче, същевременно и по един съвършено друг начин, а

именно под формата на позната непосредствено на всички прояви, която назоваваме с думата *воля*. Всяко истинско действие на неговата воля е веднага и неминуемо едно движение на неговото тяло: той не може да иска действително действието, без същевременно да възприемаме, че то се явява като движение на тялото.

Волевият акт на действието на тялото не са две обективни познати различни състояния, които връзката на причинността свързва, те не се отнасят едно към друго като причина и следствие, но те са едно и също нещо, само че дадени по два съвършено различни начина: веднъж напълно непосредствено и веднъж като представа за ума.

Чрез тези обяснения Шопенхауер се счита оправдан да твърди, че тялото на човека е самата воля в нейната "обективност". Той е на мнение, че действията на тялото са *непосредствена* действителност, вещта в се бе си в конкретна форма.

Против тези твърдения трябва да възразим, че действията на нашето тяло идват до нашето съзнание само чрез себевъзприятия и като такива нямат никакво предимство пред други възприятия. Когато *искаме да познаем* тяхната същност, ние можем да сторим това само чрез мислително разглеждане, т.е. чрез включването им в идейната система на нашите понятия и идеи.

Най-дълбоко вкоренено в човешкото наивно съзнание е мнението, че мисленето е отвлечено, без всякакво конкретно съдържание, че то може най-много да даде "идеен" образ на световното единство, а не самото това единство. Който разсъждава така, той никога не си е изяснил, какво представлява възприятието без понятието. Нека разгледаме този свят на възприятието: той ни се явява като агрегат от несвързани подробности, поставени една до друга в пространството и една след друга във времето. Нито едно от нещата, които се явяват и изчезват от сцената на възприятието, няма никаква връзка с другите, която връзка да може да бъде възприемана. Тук светът е едно разнообразие от едностойни предмети. Нито един не играе по-голяма роля от другия в икономиката на света. Ако искаме да ни стане ясно, че този или онзи факт има по-голямо значение от другия, ние трябва да запитаме нашето мислене. Без функциониращото мислене недоразвитият орган на животното, който е без значение за неговия живот, ни се явява равностоен на най-важния уд на тялото. Отделните факти изпъкват в тяхното значение за себе си и за останалите части на света, когато мисленето прокара своите нишки от едно същество към друго. Тази деятелност на мисленето *пълна със съдържание*. Защото само чрез едно напълно определено конкретно съдържание аз мога да зная, защо охлювът стои на по-ниска степен на организация отколкото лъва. Само наблюдението, възприятието не ми да-

ва ни какво съдържание, което да може да ме осведоми относно съвършенството.
Мисленето донася това съдържание към възприятието от идейния свят на човека, от света на неговите понятия. Противоположно на съдържанието на възприятието, което ни е дадено от вън, съдържанието на мислите се явява вътре. Формата, в която то възниква първоначално, ще наречем *интуиция.* За мисленето тя е същото, което наблюдението е за възприятието. Интуиция и възприятие са източниците на нашето познание. Ние стоим чужди пред един наблюдаван предмет на света дотогава, докогато не намерим вътре в нас съответната интуиция, която допълва липсващата във възприятието част на действителността. Който няма способността да намира отговарящите на нещата интуиции, за него цялата действителност остава затворена. Както слепият за цветовете вижда само различни отсенки на светло, без да различава цветовете, така и лишеният от интуиция човек може да наблюдава само несвързани откъси на възприятието.
Да се обясни нещо, да се направи то *понятно* не значи нищо друго, освен да се постави във връзката, от която е било откъснато, поради гореописаното устройство на нашата организация. Нещо откъснато, отделно от световното цяло не съществува. Всяка отделеност има само субективна стойност за нашата организация. За нас световното цяло се разделя на горе и долу, предно и задно, причина и следствие, предмет и представа, вещество и сила, обект и субект и т.н. Това, което в наблюдението ни се явява като отделни неща, то се свързва член по член чрез цялостния, единен свят на нашите интуиции. Чрез мисленето ние отново сглобяваме това, което сме разделили чрез възприемането.
Загадъчността на един предмет се крие в неговото отделно съществуване. Обаче това отделно съществува ние е предизвикано от нас и може да бъда преодоляно отново в света на понятията.
Освен чрез мислене и възприемане нищо друго не ни е дадено непосредствено. Явява се сега въпросът: как стои въпросът със значението на възприятието в светлината на нашето изложение? Ние видяхме, че доказателството, което критическият идеализъм изнася за субективната природа на възприятията, се разпада в себе си. Обаче виждането на неправилността на доказателството не показва още, че самите неща са погрешни. В изграждането на своето доказателство критическият идеализъм не изхожда от абсолютната природа на мисленето, а се опира на това, че наивният реализъм, следван последователно, се самоунищожава. А как стои въпросът, когато се признае абсолютността на мисленето?

Да приемем, че в моето съзнание се явява определено възприятие, например червено. При по-нататъшно разглеждане възприятието се оказва свързано с други възприятия, например с определена форма, с определени възприятия на температура и осезание. Тази съвкупност от възприятия аз наричам предмет на сетивния свят. Сега мога да запитам: Какво още, освен посоченото по-горе, се намира в онзи откъс пространство, в който ми се явяват горните възприятия? В тази част на пространството аз ще намеря механическо, химически и други процеси. Сега отивам по-нататък и изследвам процесите, които намирам по пътя от предмета до моя сетивен орган. Аз мога да намеря там процеси на движение в една еластична среда, които по своята същина ни най-малко нямат нищо общо с първичните възприятия. Същият резултат получавам, когато проучвам посредничеството между сетивния орган и мозъка. Във всяка една от тези области аз получавам нови възприятия. Обаче, това, което преминава като свързващо средство през всички тези отделени в пространство и време възприятия, това е мисленето. Трептенията на въздуха посредничещи звука са ми дадени като възприятия също така както в самия звук. Само мисленето свързва всички тези възприятия едно с друго и ги показва в техните взаимни отношения. Ние не можем да говорим за това, че извън непосредствено възприеманото съществува и нещо друго, освен онова, което познаваме чрез идейните /откриващите се чрез мисленето/ връзки на възприятията. Следователно отнасянето на един обект на възприятието към друг обект на възприятието, което надхвърля чисто възприеманото, е само идейно, т.е. изразимо чрез понятия. Само в случая, когато бих могъл да възприема, как обектът на възприятието възбужда субекта на възприятието, или обратно, когато бих могъл да наблюдавам изграждането на образа на възприятието чрез субекта, би било възможно да говоря така, както върши това съвременната физиология и изграденият върху нея критически идеализъм. Този възглед смесва едно идейно отнасяне /на обекта към субекта/ с един процес, за който би могло да се говори само, когато той би могъл да бъде възприеман. Изречението никаква багра без едно око чувствуващо багрите не може да има поради това значението, че окото произвежда баграта, а само това, че между възприятието багра и възприятието око съществува едно идейно отношение, познаваемо чрез мисленето. Емпиричеката наука ще има да установи, как свойствата на окото и тази на багрите се отнасят едни към други, чрез какво устройство зрителният орган опосредствува възприятието на багрите и т.н. Аз мога да проследя, как едно възприятие следва друго, в какво пространствено отношение се намират те, и след това да изразя това в понятия. Обаче аз не мога да възприемам, как едно възприятие възниква от това, което не е достъпно за възприе-

манието. Всички усилия да се търсят между възприятията други отношения освен идейните отношения, такива чрез мисли, трябва по необходимост да пропаднат.

Следователно,що е възприятието? Този въпрос, поставен въобще, е абсурден. Възприятието възниква като едно напълно определено, конкретно съдържание. Това съдържание е непосредствено дадено и се изчерпва в даденото. По отношение на това дадено ние можем само да питаме, що е то извън възприятието, т.е. що е то за мисленето? Следователно въпросът "що" по отношение на възприятието може да премине само върху интуицията, изразена в понятия, която му съответствува. От тази гледна точка въпросът за субективността на възприятието, в смисъла на критическия идеализъм, не може да се повдига. За субективно трябва да се счита само това, което принадлежи на субекта. Образуването на връзката между субективното и обективното не принадлежи на никакъв реален, в наивния смисъл, т.е. на един възприемаем процес, а само на мисленето. Следователно за нас е обективно това, което за възприятието ни се представя поставено вън от субекта на възприятието. Моят субект на възприятието остава възприемаем за мене, когато масата, която токущо стоеше пред мене, изчезва от кръга на моето наблюдение. Наблюдението на масата е предизвикало в мене едно също така трайно изменение. Аз запазвам способността да създам отново по-късно един образ на масата. Тази способност за възпроизвеждането на един образ остава свързана с мене. Психологията нарича този образ представа-спомен. Обаче той е онова, което единствено може с право да се нарече *представа* за масата. Той отговаря именно на възприемаемото изменение на моето собствено състояние чрез присъствието на масата и полето на моето зрение. И наистина той не означава изменението на някакъв намиращ се зад субекта на възприятието "Аз в себе си", а изменение на самия възприемаем субект. Следователно представата е едно субективно възприятие, противоположно на обективното възприятие при присъствието на предмета. Смесването на това субективно възприятие с обективното води до недоразумението на идеализма: Светът е моя представа.

Сега на първо място ще се касае да определим по-отблизо понятието за представата. Това, което досега изнесохме върху нея, не е понятието за нея, а то само ни посочва пътя, къде може тя да бъде намерена в полето на възприятието. Точното понятие на представата ще ни даде също възможност после да добием едно задоволително разбиране за отношението между представа и предмет. Това ще ни изведе после вън от границата, в която се определя отношението между субекта и принадлежащия на света обект, вън от чистото мисловно поле на познанието в конкретния индивидуален ЖИВОТ. Когато знаем първо, какво ние считаме за

принадлежащо на света, тогава ще ни бъде лесно да се насочваме според него. Ние можем да бъдем деятелни с пълна сила една тогава, когато познаваме принадлежащия на света обект, на който посвещаваме нашата деятелност.

Прибавка към новото издание /1918 г./. Възгледът, посочен тук, може да бъде считан като такъв, към който човек е подбуден първо по естествен начин, когато започва да размишлява върху своето отношение към света. Той се вижда тогава вплетен в едно умопостроение, което за него се разпада още при самото му изграждане. Това построение от мисли е от такова естество, че ако само го отхвърляме теоретически, ние не сме сторили всичко необходимо за него. То трябва да бъде *изживяно* и проникайки неговата несъстоятелност да се намери изхода от него. То трябва да възникне при обяснението на отношението на човека към света, не заради това, че искаме да отхвърлим други възгледи, които считаме, че нямат правилно разбиране върху това отношение, а защото трябва да познаем, в какво заблуждение може да ни доведе всяко първично размишление върху подобно отношение. Човек трябва да разбере, как той опровергава *самия себе си* относно това първично размишление. В такава светлина трябва да се разбира изложеното по-горе.
Който иска да си изработи един възглед върху отношението на човека към света, ще съзнае, че той установява, поне една част от това отношение като си образува представи върху световните неща и процеси. Чрез това неговият поглед се отвръща от съществуващото вън в света и се насочва към неговия вътрешен свят, към неговия мисловен живот. Той започва да си казва: Аз не мога да имам отношение към никакъв предмет и към никакъв процес, ако в мене не възникне една представа. От забелязването на това състояние на нещата има после само една стъпка до мнението: но аз изживявам само моите представи. За един външен свят аз мога да зная само дотолкова, доколкото той е в мене представа. С това мнение е напуснато наивното становище спрямо действителността, което човек заема преди всяка размишление върху своето отношение към света. От това становище той вярва, че има работа с действителни неща. От него го изтръгва размишлението върху себе си. Това размишление не оставя човека да гледа една действителност, каквато наивният реализъм вярва, че има пред себе си. То го кара да гледа само към своите представи, тези представи се промъкват между собственото съществото и някакъв действителен свят, какъвто наивното становище смята, че трябва да твърди. Човек не може да вижда една такава действителност чрез промъкналия се в него свят от представи. Той трябва да приеме, че

е сляп за тази действителност. Така се ражда мисълта за една недостъпна за познанието "вещ в себе си".
Докато човек остава при това схващане по отношението, в което той изглежда да влиза със света чрез своето живеене в представите, той не ще може да излезе от това умопостроение. Човек не може да остане на наивното становище, ако не иска да се затвори изкуствено за стремежа към познание. Съществуването на този стремеж към познаване отношението на човека и света показва, че наивното становище трябва да бъде изоставено. Ако наивното становище даваше нещо, което може да се признае за истина, човек не би чувствувал този стремеж. Обаче ние ни стигаме до нещо друго, което бихме могли да считаме за истина, ако само изоставим наивното становище, но без да забележим - запазваме формата на мислене, за която то ни заставя. Човек изпада в такава грешка, когато си казва: Аз изживявам само моите представи и докато смятам, че имам работа с действителни неща, аз имам съзнание само за моите представи за действителните неща. Ето защо трябва да приема, че едва вън от кръга на моето съзнание се намират истинските действителни неща, "вещите в себе си", за които аз не зная нищо непосредствено, които идват някак до мене и ми влияят така, че събуждат в мене моите представи. Който мисли така, той мислено прибавя към намиращия се пред него свят още един друг свят, но всъщност и по отношение на този свят той отново би трябвало да започне със своята мисловна работа отначало. Защото непознатата "вещ в себе си" не е представена в нейното отношение към съществото на човека другояче освен по познатия начин на наивното становище спрямо действителността.
Човек се освобождава от заблуждението, в което изпада чрез критическото разсъждение относно това становище, само когато забележи, че поради това, което той може да изживее вътре в себе си и вън в света чрез възприятието, има нещо, което се отнася по особен начин. Когато разглеждаме това нещо, между него и разглеждащия го човек не може да се промъкне представата, както това става при всички други неща. А това е именно *мисленето*. По отношение на мисленето човек може да остане на становището на наивния реализъм. Ако той не върши това, то е само защото е забелязал, че трябва да напусне това становище по отношение на други неща, но той не съзира, че така добитият възглед е неприложим към мисленето. Забележи ли това, за него се открива достъп до другия възглед, който му показва, че в мисленето и чрез мисленето трябва да бъде познато онова, за което човек изглежда, че трябва да бъде сляп, когато между света и него се промъква животът на представите.
Една личност, високо ценена от автора на тази книга, го упреква, че при разглеждането на мисленето той остава на становището на наивния

реализъм, който счита, че действителният свят и този, даден чрез представите, са едно и също нещо. Обаче авторът на това изложение смята да е показал в него, че важимостта на този "наивен реализъм" по отношение на мисленето произтича по необходимост от едно безпристрастно наблюдение на същото и че неважещият за другите неща наивен реализъм е оборен чрез познаването истинската същност на мисленето.

ЧОВЕШКАТА ИНДИВИДУАЛНОСТ

Главната трудност при обяснението на представите философите намират в обстоятелството, че ние самите не сме външните неща и че все пак нашите представи трябва да имат форма съответна на нещата. Обаче при по-точно разглеждане на нещата се оказва, че тази трудност никак не съществува. Без съмнение ние не сме външните неща, но заедно с външните неща ние принадлежим на един и същ свят. Откъслекът от света, който аз възприемам като мой субект, е проникнат от всеобщия световен процес. За моето възприятие аз съм първо затворен в границите на кожата на моето тяло. Обаче, това, което се проявява вътре в тази кожа, принадлежи на космоса като цяло. Следователно за да съществува отношение между моя организъм и предмета вън от мене никак не е нужно нещо от предмета да преминава вътре в мене или да направи впечатление в моя дух както печатът в червения восък. Въпросът: Как узнавам аз за дървото, което стои на десетина крачки пред мене, а съвсем криво поставен. Той произхожда от възгледа, че границите на моята кожа са абсолютно разделящи стени, чрез които проникват в мене съобщенията от нещата. Силите, които действуват вътре в кожата на моето тяло, са същите както тези, които съществуват и вън. Следователно аз действително съм нещата, но не аз, доколкото съм субект на възприятието, а аз доколкото съм част от всеобщия миров процес. Възприятието "дърво" се намира заедно с мене в същото цяло. Този всеобщ миров процес предизвиква еднакво там възприятието "дърво", както тук възприятието на моя Аз. Ако не бях познавател на света, а творец на света, тогава обект и субект /възприятие и аз/ биха възникнали в един акт. Защото те взаимно се обуславят един друг. Като познавател на света аз мога да намеря общото и в двете, като свързани една с друга същности, само чрез мисленето, което отнася едната към другата чрез понятия.

Най-трудно преодолими са така наречените физиологични доводи за субективността на нашите възприятия. Когато упражня натиск върху кожата на моето тяло, аз го изпитвам като усещане на натиск. Същият натиск се възприема от окото като светлина, а от ухото като звук. Аз възприемам електрическия ток чрез окото като светлина, чрез ухото като звук, чрез кожните нерви като удар, чрез обонятелния орган като мирис

на фосфор. Какво произтича от този факт? Само едно: аз възприемам електрическия ток /респективно един натиск/, след това едно светлинно свойство, или един звук, съответно е определен мирис и т.н. Ако не съществуваше никакво око, тогава към механическото разтърсване в околността не би се присъединило възприятието на светлинното свойство, без съществуването на слуховия орган не би имало никакво звуково възприятие и т.н. С какво право мажем да кажем, че без възприемателните органи целият процес не би съществувал? Когато от това, че един електрически процес предизвиква в окото светлина, някой вади заключението: следователно вън от нашия организъм това усещане като светлина е само един механически процес на движение, той забравя, че само преминава от едно възприятие към друго и никак не излиза от възприятието. Както можем да кажем: Окото възприема един механически процес на движение от околността като светлина, също така бихме могли да твърдим: Едно закономерно изменение на един предмет се възприема от нас като движение. Ако върху един въртящ се диск нарисувам 12 пъти един кон, а именно точно в положенията, които неговото тяло заема при движението му, тогава въртейки диска аз мога да предизвикам илюзията на движение. Нужно е само да гледам през един отвор, за да виждам в съответните промеждутъци от време последователните положения на коня. Аз не виждам тогава 12 образа на коня, но образа на един бягащ кон.

Следователно споменатият физиологичен факт не може да хвърли никаква светлина върху отношението между възприятие и представа. Ние трябва да се справим по друг начин.

В момента, когато едно възприятие възниква в хоризонта на моето наблюдение, чрез мене влиза в действие и мисленето. Един член от моята система от мисли, една определена интуиция, едно понятие се свързва с възприятието. После, когато възприятието изчезва от кръга на моето зрение, какво остава? Моята интуиция с отношението и към определено възприятие, което отношение се е образувало през време на възприемането. Колко живо мога аз след това по-късно да извикам пред себе си това отношение, това зависи от начина, по който моят телесен и духовен организъм функционират. *Представата* не е нищо друго освен една интуиция отнесена към определено възприятие, едно понятие, което веднъж е било свързано с едно възприятие и което е запазило отношението си с това възприятие. Моето понятие за лъва не е образувано от моите възприятия на множество лъвове. Обаче моята представа за лъвовете е образувана при възприятието. Аз мога да представя някому понятието за лъва, който никога не е виждал лъв. Но аз не ще успея да ме дам една жива представа, ако той никога не е виждал лъв.

Следователно *представата* е едно индивидуализирано понятие. И сега става ясно, че за нас нещата на действителността могат да бъдат представлявани чрез представи. Пълната действителност на една вещ ни е дадена в момента, на наблюдението чрез сливането на понятието с възприятието. Чрез едно възприятие понятието приема индивидуална форма, едно отношение към това определено възприятие. В тази индивидуална форма, която носи в себе си отношението към възприятието като свойство, живее то /понятието/ по-нататък в нас и образува представата за съответната вещ. Когато срещнем втора вещ, с която се свързва същото понятие, ние познаваме, че тази втора вещ принадлежи заедно с първата към същия род. Когато отново срещнем същата вещ втори път, ние намираме в нашата система от понятия не само въобще едно съответно понятие, а индивидуализираното понятие със свойственото му отношение към същия предмет и отново познаваме предмета.

Следователно представата стои между възприятието и понятието. Тя е определеното, сочещо на възприятието понятие.

Сборът от това, върху което мога да си образувам понятие, аз трябва да го нарека моя опитност. По-богата опитност ще има онзи човек, който има по-голям брой индивидуализирани понятия. Човек без интуитивна способност не е годен да добие опитност. Той отново изгубва предметите от кръга на своето зрение, защото му липсват понятията, които трябва да свърже с тези предмети. Човек с добре развита умствена способност, но вследствие на груби сетивни органи със зле функциониращо възприемане, също не ще може да събере опитност. Несъмнено той ще може по някакъв начин да добие понятия, но на неговите интуиции ще липсва живото отношение към определени неща. Немислещият пътник и живеещият в отвлечени системи от понятия учен са еднакво неспособни да добият богата опитност.

Действителността не се представя като възприятие и понятие, а субективното представяне на тази действителност се явява като представа.

Ако нашата личност се изявяваше само като познаваща личност, тогава сборът от всичко обективно би бил даден във възприятие, понятие и представа.

Обаче ние не се задоволяваме само с това, да свързваме възприятието с понятието с помощта на мисленето, а го свързваме също и с нашата субективност, с нашето индивидуално аз. Израз на това индивидуално отнасяне с чувството, което се проявява като удоволствие или неприятност.

Мисленето и чувстването отговарят на двойствената природа на нашето същество, за която вече споменахме. *мисленето* е елемент, чрез който ние сме съучастници във всеобщия процес на космоса, *чувству-*

ването е това, чрез което ние можем да се оттеглим в границите на нашето собствено същество.
Нашето мислене ни свързва със света, нашето чувствуване ни довежда обратно в самите нас и прави от нас един индивид. Ако бяхме само мислещи и възприемащи същества, целият ни живот би трябвало да протича в еднакво безразличие. Ако бихме могли да се познаваме само като *Себе*, ние бихме били съвършено без различни за себе си. Само чрез това, че заедно с възприятието на нещата изпитваме удоволствие и неудоволствие, ние живеем като индивидуални същества, чието съществуване не се изчерпва с отношението между понятието и останалия свят, но които имат още и една особена стойност за себе си.
Би могло да се помисли, че в чувствения живот имаме един елемент, който е по-богато наситен с действителност отколкото мислителното разглеждане на света. На това трябва да възразим, че чувствения живот има това по-богато значение само за моя индивид. За световното цяло моят чувствен живот може да има стойност само, когато чувството, като възприятие, получено от моето себе, влиза във връзка с едно понятие и по този косвен път се включва в космоса.
Нашият живот е едно постоянно колебание насам и нататък между съучастието в живота на всеобщия световен процес и нашето индивидуално битие. Колкото по-далече се издигаме във всеобщото област на мисленето, където накрая индивидуалното ни интересува вече само като пример, като екземпляр на понятието, толкова повече у нас изчезва характера на отделно същество, на напълно определената отделна личност. Колкото по-далече слизаме в глъбините на собствения живот и оставяме да съзвучат нашите чувства заедно с опитностите от външния свят, толкова повече се отделяме от всемирното битие. Истинската индивидуалност ще бъде онзи, който със своите чувства се издига най-далече в областите на идейното. Има хора, у които и най-общите идеи, които се пораждат в тяхната глава, носят още онази особена окраска по която веднага проличава, че те принадлежат на дадената личност. Има ли други, чийто понятия са така чисти от всяка следа на личното, като че не са излизали от един човек в плът и кръв.
Изработването на представи придава вече на живота на нашите понятия един индивидуален отпечатък. Всеки си има свое особено местонахождение, от което разглежда света. Към неговите възприятия се присъединяват неговите понятия. Той ще мисли по особен начин всеобщите понятия. Тази особена определеност е резултат на нашето местонахождение в света, на сферата на възприятия свързана с нашето място в живота.

Срещу тази определеност стои друга една, зависима от нашата особена организация. Несъмнено нашата организация е една специална, напълно определена единица. Всеки от нас свързва със своите представи особени чувства от най-различни по сила степени. Това е индивидуалното на нашата отделна личност. То остава като остатък, когато отделим всички определености на арената на живота.
Един чувствен живот изцяло празен от мисли би трябвало да изгуби всякаква връзка със света. При цялост но развития човек познанието на нещата ще върви ръка за ръка с изработването и развитието на чувствения живот.
Чувството е средство, чрез което понятията добиват първо конкретен ЖИВОТ.

ИМА ЛИ ГРАНИЦИ НА ПОЗНАНИЕТО ?

Установихме, че елементите на обяснението на действителността трябва да се вземат от двете сфери: сферата на възприемането и тази на мисленето. Нашата организация, както видяхме, обуславя, щото цялостната действителност,включително и нашият собствен субект, да ни се явява отначало като двойственост. Познанието превъзмогва, преодолява тази двойственост, като сглобява цялата вещ от двата елемента на действителността: от възприятието и от изработеното чрез мисленето понятие. Нека наречем формата, в която светът ни се явява, преди той да е добил истинския си образ чрез познанието, свят на явлението, в противовес на същността, съставена като единство от възприятие и понятие. Тогава можем да кажем: Светът ни е даден дуалистично /като двойственост/, а познанието го преработва в единство /монистично/. Философия, която изхожда от този основен принцип, може да се нарече монистична философия или *мониазъм*. На нея се противопоставя теорията на двата свята или *дуализмът*. Този последният не приема, че има две страни на единната действителност, разделени само чрез нашата организация, а твърди, че съществуват два абсолютно различни свята. След това той търси в единия свят принципи за обяснение на другия.
Дуализмът почива върху едно погрешно схващане на това, което наричаме познание. Той разделя цялото битие на две области, от които всяка има свои собствени закони и противопоставя външно тези две области.
От такъв дуализъм произхожда въведеното от Кант и неизхвърляно и до днес различие между обекта на възприятието и вещата в себе си. Съобразно нашето изложение, на нашата духовна организация е присъщо една отделна вещ да може да ни бъде дадена само като възприятие. Мисленето превъзмогва после отделеността, като посочва за всяко възприятие неговото закономерно място в световното цяло. Докато отделни

те части на световното цяло се определят като възприятия, и отделянето ние следваме един закон на нашата субективност. Обаче когато разглеждаме сбора от всички възприятия като едната част и противопоставяме после на нея втора част като "вещи в себе си", тогава философстването в пусто. Тогава имаме работа само с една игра с понятия. Ние построяваме една изкуствено противоположност, но не можем да добием за нейната втора част никакво съдържание, защото за дадена отделна вещ такова съдържание може да се черпи само от възприятието.

Всяка форма на битието, която се приема вън от областта на възприятието и понятието, трябва да бъде при числена към сферата на неоправданите хипотези. Към тази категория принадлежи "вещта в себе си". Напълно естествено е, че дуалистичният мислител не може да намери свръзката между хипотетично световен принцип и даденото по пътя на опитността. За хипотетичния световен принцип може да се получи едно съдържание само, когато това съдържание се заема из света на опитностите и човек се заблуждава върху този факт. Иначе този принцип остава едно понятие празно от съдържание, едно непонятие, което има само формата на понятие. Тогава дуалистичният мислител обикновено твърди: съдържанието на това понятие е недостъпно за нашето познание, ние можем само да знаем, че подобно съдържание съществува, но не и какво съществува. И в двата случая превъзмогването на дуализма е невъзможно. Ако в понятието за вещта в себе си внесем няколко отвлечени елемента из света на опитността, все пак остава невъзможно да се сведе богатият конкретен живот на опитността до няколко свойства, които самите са заети от това възприятие. Дю Боа Реймонд мисли, че невъзприемаемите атоми на материята произвеждат чрез тяхното положение и движение усещането и чувствата, за да дойде след това до заключението: Ние никога не можем да стигнем до едно задоволително обяснение на това, как материята и движението произвеждат усещания и чувство, защото "напълно и завинаги е необяснимо, защо на определен брой въглеродни, водородни, азотни и т.н. атоми не ще да е безразлично, как те са разположени и се движат, как са били разположени и са се движили, как ще бъдат разположени и ще се движат. По никакъв начин не може да се види, как може да се роди съзнанието от тяхното задружно действие". Това заключение е характерно за цялото мисловно направление. От богатия свят на възприятията се отделят: положение и движение. Тези свойства са пренесени върху атомите. След това тези, които така разсъждават, се чудят, че от този създаден от самите тях и зает от света на възприятията принцип не може да се извлече никакъв живот.

Че дуалистът, който работи с едно съвършено безсъдържателно понятие за "вещта в себе си", не може да стигне до никакво обяснение на света, това следва още от дадената по-горе дефиниция на неговия принцип.
Във всеки случай дуалистът се вижда принуден да постави непреодолими граници на нашата познавател на способност. Последователят на едни монистичен мироглед знае, че всичко, от което той се нуждае за обяснението на дадено явление на света, се намира в самия този свят. Това, което му пречи да постигне обяснението, могат да бъдат само временни или пространствени ограничения на неговия организъм. И то недостатъци на човешката организация въобще, а само на неговата индивидуална организация.
От понятието на познанието, така както го определихме, следва, че не може да се говори за граници на познанието. Познанието не е нещо всеобщо на целия свят, но то е дело, което човекът има да урежда сам със себе си. Нещата не изникват с никакво обяснение. Те съществуват и действуват едни върху други според закони, които могат да се открият чрез мисленето. Те съществуват и в неразривно единство с тези закони. Срещу тях застава нашата индивидуалност и обхваща от тях първо само това, което нарекохме възприятие. Обаче вътре в тази индивидуалност се намира силата, за да намерим и другата част на действителността. Едва когато индивидуалността е съединила и за себе си двата елемента на действителността, които в света са неразривно свързани, тогава познанието и задоволено: Азът отново се е добрал до действителността.
Предварителните условия за възникването на познанието съществуват следователно *чрез и за Аза*. Последният сам си поставя въпросите на познанието. А именно той ги взема от съвършено ясните и прозрачни елементи на мисленето. Ако си поставяме въпроси, на които не можем да отговорим, тогава съдържанието на въпросите може да не е ясно във всички свои части. Не светът е този, който ни поставя въпросите, а ние самите ги поставяме.
Аз мога да си представя, че ми липсва всяка възможност да отговоря на едни въпрос, който намирам напи сан някъде, без да познавам сферата, от която е взето съдържанието на въпроса.
При нашето познание се касае за въпроса, които ни се поставят чрез това, че на една обусловена от място, време и субективна организация сфера на възприятието се противопоставя една сфера на понятията сочеща към цялостта на света. Моята задача се състои в това, да примиря тези две добре познати за мене сфери. Тук не може да се говори за някаква граница на познанието. За известно време може да остане необяснимо това или онова, защото мястото, което заемаме в живота, ни пречи да възприемаме нещата, които влизат в действие там. Границите, които

срещаме тук са само временни, те могат да бъдат преодолени чрез прогреса на възприятието и мисленето.
Дуализмът прави грешка, че пренася противоположността между обект и субект, която има значение само за областта на възприятието, върху чисто измислени същности, извън тази област. Но понеже отделните неща в хоризонта на възприятието остават отделени само дотогава, докогато възприемащият се въздържа от мисленето, което премахва всяка отделеност и я счита само като нещо обусловено по субективен път, дуалистът пренася определения върху същността намиращи се зад възприятията, които определения нямат за възприятията никаква абсолютна, а само относителна стойност. Чрез това той разлага двата фактора на познанието, възприятие и понятие, на четири: 1/Обектът в себе си, 2/възприятието, което субектът има от обекта, 3/субект, 4/понятието, което отнася възприятието към обекта в себе си. Отношението между обекта и субект е нещо реално, субектът действително /динамично/ е повлиян чрез обекта. Този реален процес не трябва да попадне в съзнанието. Но той трябва да предизвика в субекта едно противодействие на идващото от обекта действие. Резултатът от това противодействие трябва да бъде възприятието. Едва това последното попада в съзнанието. Обектът има обективна /независима от субекта/ реалност, а възприятието има субективна реалност. Субектът отнася тази субективна реалност към обекта. Това отнасяне е нещо идейно, така разсъждава дуалистът.
По този начин дуалистът разкъсва процеса на познанието на две части. Едната, създаването на обекта на възприятието от вещта в себе си, той оставя да протече *вън от съзнанието*. Другата, свързването на възприятието с понятието и отнасяне на същото върху обекта, протича *вътре в съзнанието*. При тези предпоставки ясно е, че дуалистът счита своите понятия само като субективни представители на това, което стои пред неговото съзнание. Обективно-реалният процес в субекта, чрез който се произвежда възприятието, а още повече обективните отношения на вещите в себе си остават за такъв дуалист непознаваеми пряко. Според неговото мнение човек може да си създаде за обективно реалното само представители под формата на понятия. Едната връзка на нещата, която ги свързва помежду им и обективно с нашия индивидуален дух /като вещ в себе си/ се намира отвъд съзнанието в една същност в себе си, за която в нашето съзнание ние също можем да имаме само един представител под формата на понятия.
Дуалистът мисли, че целият свят се превръща в една отвлечена схема от понятия, ако наред с мисловните връзки на нещата не постанови и реални отношения. С други думи казано: за дуалиста намираемите чрез мисленето идеални принципи му се струват твърде прозрачни и несъстоя-

телни и затова той търси още реални принципи, на които те могат да се опрат.
Нека разгледаме по-отблизо тези реални принципи. Наивният човек /наивният реалист/ счита предметите на вътрешната опитност за действителности. Обстоятелството, че той напипва тези неща с ръцете си, може да ги вижда с очите си, му служи като доказателство за реалността. "Нищо не съществува, което не може да бъде възприемано", е именно първата аксиома на наивния човек, която трябва да бъде призната и обратно: "Всичко, което може да бъде възприемано, съществува". Най-доброто доказателство за това твърдение е вярата на наивния човек в безсмъртието и в духовете". Той си представя душата като тънка сетивна материя, която при особени условия може даже да стане видима за обикновения човек /наивно вярване в призраци/.
По отношение на този негов реален свят за наивния реалист всичко друго, а именно светът на идеите, е нереално, "само идейно". Това, което ние прибавяме мислено към предметите, е само мисъл върху нещата. Мисълта не прибавя нищо към възприятието.
Обаче наивният човек счита сетивното възприятие за единствено доказателство на реалността не само по отношение на битието на нещата, но също и по отношение на ставането. Според неговия възглед една вещ може да действува върху друга само тогава, когато една съществуваща за сетивното възприятие сили излиза от едната и засяга другата. Старата физика вярваше, че от нещата се излъчват много тънки вещества и проникват чрез нашите сетива в душата. Действителното виждане на тези вещества е възпрепятствувано само чрез грубостта на нашите сетива в сравнение с финността на тези вещества. Принципиално на тези вещества се приписваше реалност поради същата причина, поради която такава се приписва и на предметите на сетивния свят, а именно поради тяхната форма на съществуване, която са си представяли аналогична на сетивната действителност.
Почиващата на себе си същност на това, което може да се изживее идейно, не е действително за наивното съзнание в същия смисъл както това, което може да се изживее сетивно. *Един* предмет изразен "само в идеята" важи като химера дотогава, докогато сетивното възприятие може да ни убеди в неговата действителност. Накратко казано, наивният човек изисква към идейното свидетелство на неговото мислене да има още и реално свидетелство на сетивата. В тази нужда на наивния човек се крие причината за пораждането на първичните форми на вярата в откровението. Богът, който е даден чрез мисленето, остава за наивното съзнание винаги само един "мислен" бог. Наивното съзнание изисква изясняване чрез средства, които са достъпни за сетивното възприятие.

Бог трябва да се яви в плът. За свидетелството на мисленето не се дава много, а се цени само това, че бог се проявява в превръщането на водата във вино, което превръщане може да се установи по сетивен начин.
Наивният човек си представя и познанието като процес аналогичен на сетивните процеси. Нещата правят *впечатление* в душата, или изпращат от себе си образи, които проникват чрез сетивата.
Това, което наивният човек може да възприеме със сетивата, той го счита за действително, а онова, за което няма никакво подобно възприятие /Бог, душа, познание и т.н./, той си го представя аналогично на възприеманото.
Ако наивният реализъм иска да основе една наука, той може да вижда такава само в едно точно *описание* на съдържанието на възприятието. За него понятията са само средства към целта. Те съществуват, за да създадат само насрещни образи за възприятията. Но за самите неща те нямат никакво значение. За наивния реалист са реални само индивидите *лалета*, които се виждат, или могат да се видят, но идеята за лалето за него е нещо отвлечено, един недействителен мисловен образ, който душата си е съчетала от общите признаци на всички лалета.
Наивният реализъм с неговия принцип, че всичко възприемаемо е действително, е опроверган от опита, който ни учи, че съдържанието на възприятието има преходно естество. Лалето, което виждам, е действително днес, след година то ще изчезне в нищо. Това, което се утвърждава, е *видът* лале. Обаче за наивния реализъм този вид е само идея, а не е никаква действителност. И така този мироглед изпада в положението да вижда как неговите действителности се явяват и изчезват, докато това, което според неговото мнение е не действително, всъщност се утвърждава като действително. Следователно наивният реализъм трябва наред с възприятията да допусне и нещо идейно. Той трябва да приеме, че има същности, които не може да възприема със своите сетива. Той задоволява себе си чрез това, че си представя тяхната форма на съществува ние аналогична на тази на сетивните обекти. Такива хипотетично приети действителности са невидимите сили, чрез които възприеманите по сетивен начин неща действуват едни върху други. Такова нещо е наследствеността, която простира своето действие над индивида и е причина, щото от индивида да се развие един нов такъв, подобен на първия, чрез което се подържа видът. Такова нещо е проникващият органическото тяло жизнен принцип, душата, за които в наивното съзнание винаги се намира едно понятие, образувано по аналогия със сетивните действителности. Най-после такова нещо е богът на наивния човек. Той си представя това божество действуващо по начин, който отговаря напълно на този на човека, а именно антропоморфично.

Съвременната физика приписва сетивните усещания на процеси, между най-малките части на телата и на едно безкрайно тънко вещество, наречено етер. Например това, което чувстваме като топлина, в пространството, което заема тялото предизвикващо топлината, то е в движение на неговите части. И тук нещо невъзприемаемо е представено аналогично на възприятията. Сетивният аналог на понятието "тяло" представлява в този смисъл едно затворено отвсякъде пространство, в което по всички посоки се движат еластични топки, които се блъскат една в друга, блъскат се в стената и са отхвърлени от тях и т.н.

Без такива предположения за наивния реализъм светът би се разпаднал в един несвързан агрегат, от възприятия, без взаимни отношения, който няма никакво единство. Обаче явно, е че наивният реализъм може да стигне до това предположение само чрез една непоследователност. Ако той иска да остане верен на своя основен принцип: само възприеманото е действително, тогава би трябвало там, където не възприема нищо, да не допуска също нищо действително. Невъзприемаемите сили, които действуват от възприемаемите неща, са всъщност неоправдани хипотези от гледището на наивния реализъм. И понеже не познава никакви други действителности, той придава на своите хипотетични сили едно съдържание, взето от възприятията. Следователно той прилага една форма на съществуването /съществуването на възприятията/ върху една област, където му липсва средството, което единствено би могло да му даде указание за тази форма на съществуването, сетивното възприемание.

Този пълен с противоречия в себе си мироглед води до метафизичния реализъм. Този последният построява наред с възприемаемата действителност още една такава невъзприемаема, която то се представя аналогично на първата. Ето защо метафизичният реализъм е по необходимост дуализъм.

Там, където метафизичният реализъм забелязва отношение между възприемаемите неща, /приближаване чрез движение, осъзнаване на нещо обективно и т.н./, той поставя една действителност. Обаче той може да изрази отношението, което забелязва, само чрез мисленето, но не може да го възприема. Така идейното отношение произволно е превърнато в нещо подобно на възприемаемото. Така за този начин на мислене действителният свят е съставен от обекти на възприятието, които са в постоянно развитие и изменение, явяват се и изчезват и от невъзприемаемите сили, които произвеждат обектите на възприятието и които са трайното.

Метафизичния реализъм е една пълна с противоречия смесица от наивен реализъм и идеализъм. Неговите хипотетични сили са невъзприемаеми същности, с качества на възприемаемите. Освен областта на света, за чиято форма има едно познавателно средство във възприемае-

мото, той е решил да допусне още една област, в която това средство отказва да му служи и която може да бъде достигната само чрез мисленето. Но той не може същевременно да се реши, наред с възприятието да счита като еднакво оправдан фактор и онази форма на битието, която мисленето опосредствува, а именно понятието /идеята/. Ако искаме да избегнем противоречието на невъзприемаемото възприятие, трябва да признаем, че за опосредствуваните чрез мисленето отношения между нещата за нас няма никаква друга форма на съществуването освен тази на понятието. Светът ни се представя като сбор от възприятия и техните идейни /понятни/ отношения, когато от метафизическия реализъм изхвърлим неоправданата съставна част. Така метафизическият реализъм се превръща в един мироглед, който за възприятието изисква принципа на мислимостта. Този мироглед не може да допусне наред със света на възприятията и на понятията никаква трета област на света, за която да важат и двата принципа, така наречения реален принцип и идеален принцип.

Когато метафизичният реализъм твърди, че наред с идейното отношение между неговия обект на възприятието и неговия субект на възприятието съществува още едно реално отношение между "вещта в себе си" на възприемания субект /на така наречения индивидуален дух/ и на "вещта в себе си" на възприятието, това твърдение почива на погрешното допускане на един невъзприемаем процес на битието, аналогичен с процесите на сетивния свят. Когато по-нататък метафизическият реализъм казва: С моя свят от възприятия аз идвам в едно съзнателно-идейно отношение, обаче с действителния свят аз мога да дойда само в едно динамично /силово/ отношение, той не по-малко изпада в изтъкнатата вече грешка. За едно силово отношение може да става дума само сред света на възприятията /в областта на осезанието/, но не и извън него.

Охарактеризираният по-горе мироглед, в който преминава метафизическият реализъм, когато от него се изхвърлят противоречивите елементи, ще наречем *монизъм*, защото той съединява в едно по-висше един ство едностранчивия реализъм с идеализма.

За наивния реализъм действителният свят е сбор от обекти на възприятието, метафизическият реализъм приписва действителност и на невъзприемаемите сили. Монизмът поставя на мястото на силите идейните отношения, които той добива чрез своето мислене. А такива отношения са *природните закони*. Един природен закон не ще нищо друго освен идейният /понятният/ израз на отношението от определени възприятия.

Монизъм никак не изпада в положението, извън възприятието и понятието да пита още и за други принципи за обяснението на действителността. Той знае, че никъде в цялата област на действителността няма

повод за това. В света на възприятията, така както този му е даден чрез възприемането, той вижда едната половина на действителността, в съединяването на този свят на възприятията със света на понятията той намира пълната действителност. Метафизическият реалист може да възрази на последователя на монизма: Възможно е за твоята организация твоето познание да бъде пълно в себе си, да не му липсва нито една част, обаче ти не знаеш, как се оглежда светът в един ум, различно устроен от твоя. Отговорът на монизма ще бъде; ако освен човешките умове има и други такива, ако техните възприятия имат различна форма от тази на нашите, за мене има значение само онова, което стига от тях до мене чрез възприемане и понятие.

Чрез моето възприемане, а именно чрез това специфично човешко възприемане аз съм противопоставен като субект на обекта. С това връзката на нещата е прекъсната. Чрез мисленето субектът отново възстановява тази връзка. С това той отново се включва в световното цяло. Понеже това цяло се явява разкъсано на мястото между нашето възприятие и нашето понятие, чрез нашия субект, в съединяването на тези двете ни е дадено едно истинско понятие. За същества с един друг свят на възприятия /например с двойно число сетивни органи/ връзката ще се яви прекъсната на друго място и следователно нейното възстановяване би трябвало да има форма специфична на това същество. Въпросът за границата на познанието съществува само за наивния и метафизическия реализъм, които виждат в съдържанието на душата само едно идейно представителство на света. За тях това, което се намира вън от субекта, е нещо абсолютно, почиващо на себе си, а съдържанието на субекта е образ на същото и стои направо вън от това абсолютно. Пълнотата на познанието се състои в по-голямото или по-малкото подобие на образа с абсолютния обект. Едно същество, у което броят на сетивата е по-малък отколкото у човека, ще възприема по-малко от света, а друго с по-голям брой, повече. Съобразно с това първото ще има по-непълно познание от второто.

За монизма работата стои другояче. Организацията на едно същество определя формата, на което място връзката на света се явява разкъсана на обект и субект. Обектът не е никак нещо абсолютно, а нещо относително спрямо този определен субект. Превъзмогването на противоположността може да стане съобразно с това на напълно специфичния начин, присъщ на човешкия субект. Щом азът, който при възприемането е отделен от света, се включва отново в световното единство чрез мислителното съзерцание, престава по-нататък всяко питане, което беше последствие от разделянето.

Едно същество с устройство различно от нашето би имало друга форма на познанието. Нашето познание е достатъчно, за да отговори на въпросите, поставени чрез нашето собствено същество.
Метафизическият реализъм трябва да пита, чрез какво е дадено това, което се явява като възприятие, чрез какво е възбуден субектът?
За монизма възприятието е определено чрез субекта. Но този субект притежава в мисленето същевременно и средството да премахне отново предизвиканата от самия него отделеност.
Метафизическият реализъм е изправен по-нататък пред една друга трудност, когато иска да обясни подобието на образите на света в различните човешки индивиди. Той трябва да се запита: Как става, че образът на света, който аз си изграждам от моите субективно определени възприятия и от моите понятия, е подобен на този, който един друг човешки индивид се изгражда от същите два субективни фактора? Как мога аз въобще от моя субективен образ на света да извадя заключение за този на друг човек? От това, че хората се споразумяват практически, метафизическият реалист вярва, че може да извади заключение за подобието на техните субективни образи на света. По-нататък от подобието на тези образи на света той заключава и за сходството на индивидуалните духове, които стоят на основата на отделните човешки субекти на възприятието, или за сходството на "азовете в себе си", стоящи на основата на субектите.
Следователно тук от сбора на определени действия се прави заключение за характера на лежащите на тяхната основа принципи. Ние вярваме, че от един достатъчно голям брой случаи познаваме така състоянието на нещата, че можем да знаем, как откритите по този начин принципи ще се отнасят и в други случаи. Такова заключение ние наричаме заключение по индукция. Ние ще се видим принудени да изменим резултатите на същото, ако при по-нататъшно наблюдение се получи нещо неочаквано, понеже характерът на резултатите се определя само чрез индивидуалната форма на станалите наблюдения. Това условно познаване на причините се счита от метафизическия реалист като напълно задоволително за практическия живот.
Заключението по индукция е методическа основа на съвременния метафизически реализъм. Някога се вярваше, че от понятията може да се развие и извлече нещо, което не е вече понятие. Вярваше се, че от понятията могат да се познаят метафизичните реални същности, от които се нуждае метафизическият реализъм. Тази форма на философствуване принадлежи днес към превъзмогнатите неща. Затова пък се вярва, че от достатъчно голям брой факти на възприятието може да се заключи за характера на "вещите в себе си", които стоят на основата на тези факти.

Понеже философът има пред себе си понятията с една прозрачна яснота, той смята, че може да извлече от тях с абсолютна сигурност метафизичното. Обаче възприятията не стоят пред нас със същата прозрачна яснота. Всяко следващо възприятие се представя различно от предшествуващите аналогични възприятия. Ето защо в основному заключението, извлечено от предшествуващите възприятия се изменя чрез всяко следващо възприятие. Следователно образът, който се получава по този начин за метафизичното, може да се счита само за относително верен, той подлежи на корекция чрез следващите случаи. Такъв характер, определен чрез този методичен принцип,носи метафизиката на Едуард фон Хартман, който е поставил като мото на своя главен труд: "спекулативни резултати, получени по естественонаучен метод".

Образът, който метафизическият реалист дава днес на своите "вещи в себе си", е получен по индуктивни заключения. Чрез разсъждения върху процеса на познанието той е убеден в съществуването на едни обективно-реална връзка на света, наред със "субективната", познаваема чрез възприятие и понятие. Как е съставена тази обективна реалност,това той смята, че може да установи чрез индуктивни заключения, направени от неговите възприятия.

Прибавка към новото издание /1918 г./. Безпристрастното наблюдение на изживяването, състоящо се във възприятие и понятие, така както се опитахме да го опишем в предидущите страници, ще бъде винаги възпрепятствувано от определени представи, възникнали върху почвата на природонаблюдението. Тези, които стоят на тази почва, си казват: Чрез окото ние възприемаме цветовете в светлинния спектър от червения до виолетовия. Обаче отвъд виолетовото в лъчевото пространство на спектъра се намират сили, на които не отговаря никакво цветово възприятие на окото, а едно химическо действие. Също така отвъд границите на действие на червения цвят се намират лъчи, които имат само топлинно действие. Чрез разсъждения върху такова и други подобни явления се стига до възгледа: Обхватът на човешкия свят на възприятията се определя от обхвата на човешките сетива. Този свят би бил съвършено различен, ако освен сегашните сетива човек би имал и други или ако въобще би притежавал други сетива. Който се отдава на една разюздена фантазия, за което, в тази насока, блестящите открития на съвременната естествена наука дават съблазнителен повод, той може да си каже следното: В полето на човешкото наблюдение пада все пак само това, което може да действува върху изградените от неговата организация сетива. Той няма никакво право да счита тези възприятия, ограничени от неговата организация, като меродавни за действителността. Всяко се

тиво би трябвало да го постави пред един друг образ на действителността.

Всичко това е едно напълно оправдано мнение, ако то се приеме в съответните граници. Обаче ако това мнение пречи някому да наблюдава правилно и безпристрастно отношението между възприятие и понятие, за което говорихме по-рано, той си преграждa пътя към едно действително познание на света и на човека. Изживяването същността на мисленето, сиреч дейното изработване на света на понятията е нещо съвършено различно от изживяването на нещо възприемаемо чрез сетивата. Каквито и сетива да може да има още човек, никое от тях не би му дало една действителност, ако той не проникне възприеманото с понятия чрез мисленето. И всяко сетиво, както и да е устроеното, проникнато по този начин, дава възможност на човека да живее в действителността. Фантазирането за един възможен и съвършено друг образ на света при наличието на други сетива няма нищо общо с въпроса: как стои човекът в действителния свят? Трябва да се разбере именно, че всеки образ на възприятието получава своята форма от организацията на възприемащото същество, но че образът на възприятието, проникнат от изживяното мислителско съзерцание води човека в действителността. Не фантастичното рисуване, колко различно би трябвало да изглежда светът за сетивата различни от човешките, може да накара човека да търси познание върху своето отношение към света, а разбирането, че всяко възприятие дава само една част от криещата се в него действителност, че, следователно, то отклонява от неговата собствена действителност. Към това разбиране се прибавя после и другото, че мисленето води в скритата чрез самото възприятие част на действителността. За безпристрастното наблюдение на описаното тук отношение между възприятие и изработеното чрез мислене понятие може да попречи също и това, че във физиката се налага да се говори за елементи, които не са непосредствено възприемаеми, а имат невидими размери, каквито са електрическите и магнитните силови линии. Може да *изглежда* като че ли елементите на действителността, за които говори физиката, нямат нищо общо нито с възприемаемото, нито с изработеното в дейното мислене понятие. Но подобно мнение би почивало на една самоизмама. На първо място важно е това, че всичко изработено във физиката /доколкото то не представлява неоправдана хипотеза, която трябва да се изключи/, е получено чрез възприятие и понятие. Това, което привидно е невидимо съдържание, то по инстинкт е поставено от учения физик в полето, където се намират възприятията, и е мислено в понятия, с които се работи в това поле. Силовите линии в електричното и магнитното полета и т.н. са добити, по тяхната същност, чрез един познавателен процес, който става

между възприятие и понятие. Едно умножение или друго устройство на човешките сетива би дало един друг образ на възприятието, една обогатена или различно устроена човешка опитност, обаче едно действително познание на тази опитност би трябвало да се добие чрез взаимодействието на възприятие и понятие. ЗАДЪЛБОЧАВАНЕТО на познанието зависи от силите на интуицията, които се проявяват в мисленето. /виж стр.25/.
В *изживяването*, което се оформя в мисленето, тази интуиция може да проникне повече или по- малко дълбоко в действителността. Чрез разширяването на образа на възприятието това проникване може да получи подбуди и по този начин да бъде косвено подпомогнато. Обаче никога проникването в дълбочините, като постигане на действителността, не трябва да се смесва със заставането пред един по-тесен или по-широк образ на възприятието, в който винаги имаме само една половинчата действителност, така както тя е обусловена от организацията на познаващия. Който не се губи в отвлечености, той ще разбере, че за познанието на човешкото същество се взема под внимание и фактът, посочен по-горе за физиката:че могат да се разкрият елементи в полето на възприятието, за които окото и ухото не долавят непосредствено никакъв цвят и никакъв звук. Конкретното същество на човека се определя не само от това, което стои и пред него като непосредствено възприятие, дължащо се на неговата организация, но също и чрез това че той изключва от това непосредствено възприятие нещо друго. Както наред с будното състояние за живота е необходимо и сънното състояние, така и за себе-изживяването на човека наред с кръга на неговото сетивно невъзприемаеми елементи в полето, от което произхождат сетивното възприятие. Всичко това е изразено косвено още в първоначалното изложение на настоящия труд. Авторът прибавя тук това разширение на съдържанието, защото е констатирал че някои читатели не четат достатъчно прецизно. Трябва също да се има предвид, че идеята за ВЪЗПРИЯТИЕТО, както тя е развита тук, не бива да се смесва с тази за външното сетивно възприятие, която е само един специален случай на първата. От казаното по-рано, а още повече от изложеното по-късно ще се види, че тук като възприятие се схваща всичко, което идва от човешкото съзнание под сетивна или духовна форма, преди да е било обхванато от дейно изработено понятие. За да имаме възприятия душевен и духовен род, са необходими не сетива, каквито се разбират в обикновения смисъл. Някой би могъл да каже, че подобно разширение на обикновения начин на изразяване не е позволено. Обаче то е безусловно необходимо, ако не искаме в разширението на познанието да бъдем обвързани в определени области именно чрез формата на изразяването. Който говори за възприятие само в смисъла на сетивно възприятие, той не може да се добере до едно по-

лезно понятие, отнасящо се за самото това сетивно възприятие. Някога е нужно да се разшири едно понятие, за да получи то подходящия смисъл и в една по-ограничена област. Понякога към това, което сме мислили отначало за едно понятие трябва да прибавим и нещо друго, за да може това, което сме мислили така, да получи своето оправдание или да бъде отхвърлено. Така на стр.28 в тази книга е казано: "Следователно представата е едно индивидуализирано понятие". На това ми бе възразено, че съм се изразявал по необикновен начин. Обаче този необикновен начин на изразяване е необходим, когато искаме да познаем истински, що е представа. Какво би станало с прогреса на познанието, ако на всеки, който се вижда принуден да поставя на място понятията, би се възразило: "Но това е необикновен начин на изразяване!"

ФАКТОРИ НА ЖИВОТА

Да прегледаме отново и накратко резултатите от предидущите глави. Светът стои пред човека като множество, като сбор от отделни неща. Едно от тези отделни неща, едно същество между другите същество е и самият той. Този свят ние наричаме направо даденото, а доколкото не го развиваме като съзнателна дейност, наричаме го възприятие. Сред този свят от възприятия ние възприемаме и самите себе си. Това себевъзприятие би останало просто между много други възприятия, ако от неговата среда не възникваше нещо, което се оказва способно да свързва възприятията въобще, а следователно и сбора от всички други възприятия с това на нашето себе. Това възникващо нещо не е вече само възприятие, ние също така не го намираме предварително готово, подобно на другите възприятия. То е произведено чрез дейност. Отначало то се явява свързано с това, което възприемаме като наше себе. Обаче по своето вътрешно значение то надхвърля нашето себе. То прибавя към отделните възприятия идейни определености, които се отнасят една към друга, които имат своята основа в едно цяло. То определя идейно и полученото чрез себевъзприятие по същия начин както всички други възприятия и го противопоставя на обектите като субект или "Аз". Това нещо е мисленето, а идейните определения са понятията и идеите. Ето защо мисленето се проявява първо при възприятието на нашето себе; обаче то не е само субективно. Защото това себе се назовава като субект само с помощта на мисленето. Това мислително отнасяне към самия себе си е едно жизнено определение на нашата личност. Чрез него ние водим едно чисто идейно съществуване. Чрез него ние се чувствуваме като мислещо същество. Това жизнено определение би останало чисто понятно /логическо/, ако не се прибавяха и други определения на нашето себе. Тогава ние бихме били същества, чийто живот би се изчерпил само в ус-

тановяването на чисто идейни отношения между възприятия и тези последните и самите нас. Ако установяването на такова мислително отношение наречем *познание*, а полученото чрез него състояние на нашето себе наречем знание, тогава при потвърждаването на горепосоченото предположение ние би трябвало да се считаме само като познаващи или знаещи същества.

Обаче такова предположение не се потвърждава. Ние отнасяме възприятията към себе си не само идейно чрез понятието, а както видяхме, също и чрез чувството. Следователно ние не сме само същества с жизнено съдържание само от понятия. Даже наивният реалист счита чувствения живот като много по-действителен живот на личността в сравнение с чисто идейния елемент на знанието. И от своето гледище той е много прав, когато си тълкува така нещата. От субективна страна чувството е отначало същото нещо, каквото е възприятието от обективна страна. Ето защо според принципа на наивния реализъм: Всичко, което може да бъде възприемано, е действително, чувството е гаранция за действителността на собствената личност. Обаче монизмът, както го разбираме тук, трябва да приложи и към чувството същото допълнение, което счита необходимо и за възприятието, ако искаме то да се представи в пълната си действителност. За този монизъм чувството е една непълна действителност, която в своята първоначална форма, в която ни е дадена, не съдържа още в себе си своя втори фактор, понятието или идеята. Ето защо навсякъде чувстването се явява в живота подобно на възприемането преди акта на познанието. Първо ние се чувстваме като съществуващи; и в течение на постепенно развитие се издигаме до състоянието, при което в смътно чувстваното съществуване възниква понятието за нашето себе. Това, което за нас се проявява едва покъсно, то е, обаче, неразделно свързано с чувството още от самото начало. Поради това обстоятелство наивният човек стига до вярването, че в чувстването съществуването му се представя непосредствено, а в знанието само косвено. Ето защо развитието на чувствения живот му се струва като най-важното нещо. Той смята, че е схванал свръзката на света едва тогава, когато той е приел в своето чувстване. Той се стреми да направи чувстването, а не знанието за средство на познанието. Понеже чувството е нещо изцяло индивидуално, нещо равностойно на възприятието, философът на чувството превръща в световен принцип един такъв, който има значение само вътре в неговата личност. Той се стреми да проникне целия свят със своя собствен Аз. Това, което описаният тук монизъм се стреми да обхване в понятия, философът на чувството се старае да го постигне с чувството и счита това свое общуване с обектите като нещо непосредствено.

Гореописаното направление - философията на чувството - се нарича често пъти *мистика*. Грешката на един монистичен възглед, изграден само върху чувството, се състои в това, че той иска да изживее това, което трябва да знае, иска да издигне нещо индивидуално, каквото е чувството, до универсалност.

Чувствуването е един чисто индивидуален акт, едно отношение на външния свят към нашия субект, доколкото това отношение намира своя израз в едно чисто субективно изживяване.

Има още едно друго проявление на човешката личност. Чрез своето мислене азът живее заедно с всеобщия миров живот. Чрез мисленето той отнася чисто идейно /под формата на понятия/ възприятията към себе си, и себе си към възприятията. Към чувството той изживява едно отношение на обектите към неговия субект, във *волята* е точно обратното. Във волята ние също имаме пред себе си едно възприятие, а именно това на индивидуалното отнасяне на нашето себе към обективното. Това, което у волята не е чисто идеен фактор, то е също така само предмет на възприемането, какъвто е случаят и с всяка друга вещ на външния свят.

Въпреки това и тук наивният реализъм ще смята, че има пред себе си едно далече по-действително битие, отколкото такова може да бъде постигнато чрез мисленето. В акта на волята той вижда един елемент, в който открива един *непосредствен* процес, един непосредствен причинител, противоположно на мисленето, което обхваща в понятия ставането. Това, което азът произвежда чрез своя волев акт, представлява за такъв възглед един процес, който е изживяван непосредствено. Последователят на този възглед смята, че във волята той е хванал световния процес за единия край. Докато другите събития може да ги проследи от вън чрез възприемане, в своята воля той смята, че изживява напълно непосредствено един реален процес. Формата на съществуване, под която му се явява волята в неговия аз, става за него един реален принцип на действителността. Неговият собствен волев акт му се явява като специален случай на всеобщия световен процес, а този последният като всеобщ волев акт. Волята става световен принцип, както в чувствената мистика чувството става световен принцип на познанието. Този възглед е *философия на волята*. /Телизъм/. Това, което може да се изживее само индивидуално, тя го превръща в съставен фактор на света.

Както мистиката на чувството така и философията на волята не могат да бъдат назовани наука. Защото и двете твърдят, че идейното /понятието/ проникване на света е недостатъчно, незадоволително. И двете на ред с идеалния принцип изискват още един реален принцип. Това те вършат с известно право. Но понеже за тези така наречени реални принципи ние имаме като средство за тяхното схващане само възприемането, твърде-

нието на мистиката на чувството и на философията на волята е тъждествено с възгледа: ние имаме два източника на познанието: този на мисленето и тази на възприемането, като това последното се представя в чувството и волята като индивидуално изживяване. Понеже тези два светогледа не могат да приемат, че идващото от единия източник, изживяванията,може да премине направо в извиращото от другия източник, и двете форми на познание, възприемането и мисленето остават да съществуват едно до друго, без един по-висш посредник. Те смятат, че наред с идеалния принцип, който може да бъде постигнат чрез знанието, трябва да съществува още един реален принцип, който може да бъде изживян, а не да бъде обхванат с мисленето. С други думи: мистиката на чувството и философията на волята са наивен реализъм, защото по държат принципа действително е непосредствено възприеманото. По отношение на първичния наивен реализъм те изпадат още в непоследователността, че от една определена форма на възприемането /чувстването, съответно волята/ правят единственото средство за познаване на битието. А те могат да сторят това само като се придържат въобще към принципа: действително е само възприеманото. Но тогава те би трябвало да припишат еднаква познавателна стойност и на външното възприемане.
Философията на волята се превръща в метафизически реализъм, когато пренася волята и в онези сфери на съществуването, където не е възможно да се получи едно непосредствено изживяване на същата както в субективния субект. Тя приема хипотетично един принцип извън субекта, за който принцип единствения критерий на действителността е субективното изживяване. Като метафизически реализъм философията на волята подлежи на същата критика, изложено в предидущата глава, която трябва да превъзмогне пълния с противоречие момент на всеки метафизически реализъм и да признае, че волята е само дотолкова един все общ миров процес, доколкото тя е отнесена идейно към останалия свят.

Прибавка към новото издание /1918 г./
Трудностите за схващането на мисленето чрез наблюдение в неговата същност се състои в това, че тази същност се изплъзва много лесно от погледа на душата, когато тази последната иска да насочи вниманието си към нея. Тогава за нея остава мъртвата отвлеченост, трупът на живото мислене. Когато човек гледа тази отвлеченост, той лесно може да изпита стремеж да се отдаде на "пълния с жизненост" елемент на мистиката на чувството или също на философията на волята. Тогава ще му се види странно, ако някой иска да схване същността на действителността "само в мисли". Обаче който може да се издигне до там, да почувствува

наистина *живота в мисленето*, той се убеждава, че отдаването само на чувствата или съзерцанието на волевия елемент далече не могат да се сравнят с вътрешното богатство и с крепящата се на себе си,но същевременно подвижна в себе си *опитност* на този живот. Да не говорим за поставянето на първите две над този последния. Именно на това богатство, на тази вътрешна пълнота се дължи фактът, че съответния образ на този живот в мисленето изглежда мъртъв в обикновената нагласа на душата. Никоя друга човешка дейност не се оценява толкова неправилно както мисленето. Волята,чувствуването сгряват човешката душа даже и когато ги изживяваме в спомена си. Мисленето твърде лесно остава студено, не произвежда топлота при възпоминанието. То като че изсушава душевния живот. Обаче това е само силно изпъкващата сянка на изтъканата от светлина и топлота действителност, която се потопява в световните явления. Това потопяване става с една сила вливаща се в самата мислителна дейност, която сила е духовна форма *на Любовта*. На това не бива да се възразява, че който по този начин вижда любовта и дейното мислене, той влага в него едно чувство - любовта. Защото в действителност това възражение е потвърждение на по-горе изтъкнатото. Който се обръща именно към *действителното мислене*, той намира в него както *чувство* така и *воля* в тяхната дълбока действителност. Който се отвръща от мисленето и се обръща само към "про- стото" чувствуване и воля, той изгубва истинската действителност и за тези последните. Който иска да изживява интуитивно в мисленето, той отдава право и на чувственото и на волевото изживяване. Обаче мистиката на чувството и философията на волята не могат да отговорят на изискванията на интуитивно-мислителното проникване на света. Те лесно изпадат в грешката да считат, че стоят в действителността и че интуитивно мислещият създава сянковиден, студен образ на света, лишен от чувство и чужд на действителността, че той създава този образ на света в "отвлечени мисли".

ИДЕЯТА ЗА СВОБОДАТА

За познанието понятието "дърво" е обусловено от възприятието на дървото. Срещу определено възприятие аз мога да отделя от общата система понятия само едно напълно определено понятие. Връзката между понятие и възприятие се определя косвено и обективно чрез мисленето, насочено към възприятието. Връзката между възприятието и неговото понятие се познава след акта на възприемането, но тяхната взаимна принадлежност е определена в самия действителен предмет.

Другояче се представя процесът, когато разглеждаме познанието, когато разглеждаме настъпващото в него отношение на човека към света. В из-

ложеното до тук се опитахме да покажем, че изясняването на това отношение е възможно само чрез едно насочено към него безпристрастно наблюдение. Едно правилно разбиране на това наблюдение стига до извода, че мисленето може да се счита направо като една завършено в себе си същност. Който намира за нужно да търси обяснението на мисленето в нещо друго, като например някакви физически мозъчни процеси, или пък несъзнателни духовни процеси, намиращи се зад наблюдаваното съзнателно мислене, той не познава, какво му дава безпристрастното наблюдение на мисленето. Който наблюдава мисленето той живее през време на наблюдението в една духовна, самоподържаща се същност, дейност. Може даже да се каже, че който иска да обхване същността на духовното във формата, в която тя се предлага *първоначално* на човека, той може да стори това в самоподържащото се мислене.

В разглеждането на мисленето се слива в едно това, което се явява винаги разделено: понятие и възприятие. Който не съзира това, той ще счита изработените при възприятията понятия само като сянковидни изображения, като сянковидни копия на тези възприятия и за него възприятията ще представляват истинската действителност. Той ще си изгради също така един метафизичен свят на образеца на възприемания и ще го нарече атомен свят, свят на волята, несъзнателен духовен свят и т.н. според своето разбиране. Такъв човек не ще забележи, че с всичко това той си е изградил само хипотетично един метафизичен свят на образеца на своя свят от възприятия. Обаче който прозре, що е всъщност мисленето, той ще познае, че във възприятието ни е дадена само една част от действителността, а другата нейна част, която наистина прави от нея пълна действителност, ние я *изживяваме* в мислителното проникване на възприятието. В това, което в съзнанието се явява като мислене, той не ще вижда едно сянковидно копие на действителността, но една крепяща се на себе си духовна същност. За тази същност той може да каже, че в неговото съзнание тя се явява чрез интуиция.

Интуицията съзнателно изживяване на едно чисто духовно съдържание, което протича в чисто духовната област. Същността на мисленето може да бъде схваната само чрез една интуиция.

Само когато чрез безпристрастното наблюдение човек се е издигнал до признаването на тази истина относно интуитивната същност на мисленето, той има вече отворен път за разбирането на телесно-душевната организация на човека. Той познава, че тази организация не може да предизвика нищо от това, което е същност на мисленето. Отначало всички известни факти изглежда да противоречат на това твърдение. За обикновената опитност човешкото мислене възниква само в този организъм и чрез него. Това възникване се налага така силно, че неговото истинско

значение може да бъде прозряно само от онзи, който е познал, как в същността на мисленето не участвува със своята дейност нищо от тази организация. От погледа на такъв човек вече не ще избегне, какво е всъщност отношението на човешката организация спрямо мисленето. Тази организация не въздействува нищо на същността на мисленето, а напротив тя отстъпва, когато се появява дейността на мисленето, тя преустановява своята собствена дейност, освобождава място и на освободеното място се явява мисленето. Същността, която действува в мисленето, извършва две неща: първо тя потиска човешката организация и в нейната дейност и второ сама се поставя на нейното място. Защото самото подтискане на телесната организация е също така последствие на мислителната дейност, а именно на онази нейна част, която подготвя появяването на мисленето. От това се вижда, в какъв смисъл мисленето намира своя отпечатък в телесната организация. Когато човек разбере това, той не ще счита вече, че значението на този отпечатък, на това изображение е самото мислене. Когато някой върви върху размекната почва, следите на неговите крака се вдълбават в почвата. Той не ще бъде съблазнен да каже, че формите от следите на краката са произведени от силите на почвата действуващи отдолу нагоре. Той не ще припише никакво участие на тези сили в произвеждането на формите на следите. Също така който наблюдава безпристрастно мисленето, ще види, че тази същност участвува в произвеждането на следите в телесния организъм, че тези следи възникват поради това, че мисленето подготвя своята проява чрез тялото*. /*Как горният възглед е оказал своето влияние в психологията, във философията и т.н., това авторът изложи в най-различни направления в трудове, които последваха настоящия. Тук трябваше да се посочи само това, което се получава единствено при безпристрастното наблюдение на мисленето./

Обаче тук възниква един много важен въпрос. Ако човешкият организъм няма никакво участие в същността на мисленето, какво значение има този организъм за цялостното същество на човека? Това, което става чрез мисленето в този организъм, наистина няма нищо общо със същността на мисленето, но то има нещо общо с възникването на себесъзнанието от това мислене. В самата същност на мисленето наистина се намира действителният "Аз", но не и съзнанието за този "Аз", себесъзнанието. Това вижда онзи, който наблюдава безпристрастно мисленето. "Азът" се намира вътре в мисленето, себесъзнанието се появява чрез това, че в общото съзнание се вдълбават следите на мислителната дейност в посочения по-горе смисъл./ Следователно себесъзнанието се ражда чрез телесната организация. Но това не бива да се смесва с твърдението, че веднъж създадено себесъзнанието остава зависимо от телесна-

та организация. Веднъж родено, то е прието в мисленето и споделя понататък неговата духовна същност./

Себесъзнанието е изградено върху човешкия организъм. От този организъм произтичат волевите действия. Един ясен поглед в отношението между мисленето, съзнателния аз и волевото действие в смисъла на гореизложеното може да се получи само, когато се наблюдава, как волевото действие произлиза от човешката организация.

За отделния волев акт трябва да се вземат под внимание: мотивът и двигателната сила /пружината/. Мотивът е някое понятие или представа, двигателната пружина е обусловеният непосредствено в човешкия организъм фактор на волята. Факторът понятие или мотивът в моментната определена основа на волята, двигателната пружина е трайната определителна основа на индивида. За мотив на волята може да служи едно чисто понятие или едно понятие с определено отношение към възприемането, т.е. една представа. Общи и индивидуални понятия /представи/ стават мотиви на волята чрез това, че действуват върху човешкия индивид и го определят към действие в определена посока. Едно и също понятие, съответно една и съща представа действуват обаче различно върху различните индивиди. Те пробуждат различните хора към различни действия. Следователно волята не е само резултат на понятието или на представата, но също и на индивидуалното устройство на човека. Това индивидуално устройство ние ще наречем *характерологична заложба* /в това отношение можем да следваме Едуард фон Хартман/. Начинът, по който понятие и представа действуват върху характерологичната заложба на човека, предава на неговия живот определен морален или етичен отпечатък.

Характерологичната заложба е образувана чрез повече или по-малко трайното жизнено съдържание на нашия субект, т.е. чрез нашето съдържание от представи и чувства. Дали една появяваща се в мене представа ще ме подбуди към един волев акт, това зависи от факта, какво отношение има тя към моето останало съдържание от представи, а също и от особеностите на моите чувства. Моето съдържание от представи обаче също е обусловено от сбора от понятия, които в течение на моя индивидуален живот са дошли в допир с възприятия, т.е. станали са представи. Това на свой ред зависи от моята по-голяма или по-малка интуитивна способност и от кръга на моите наблюдения, сиреч от субективния и обективния фактор на опитностите, от вътрешната определеност и от арената на живота. Моята характерологична заложба се определя особено силно от моя чувствен живот. Дали при определена представа или при определено понятие изпитвам радост или скръб, от това ще зависи дали аз ще направя от тях мотиви на моето действие.

Тези са елементите, които влизат в сметката при един волев акт. Непосредствено настоящата представа или понятието, което стават мотиви, определят целта на моята воля, моята характерологична основа ме определя да насоча моята дейност към тази цел. Представата да направя след половин час една разходка определя целта на моето действие. Обаче тази представа става мотив на волята само тогава, когато намира една под ходяща характерологична заложба, т.е. когато чрез моя досегашен живот в мене са се образували представите за целесъобразността на разходката, за цената на здравето и по-нататък когато към представата за разходката се присъединява в мене и чувството на удоволствие.

И така ние трябва да различим: 1/Възможните субективни заложби, които са способни да превърнат определени представи и понятия в мотиви, 2/ Възможните представи и понятия, които са в състояние да повлияят така на моята характерологична заложба, че да се получи един волев акт. Първите представляват *двигателните пружини*, вторите *целта* на нравствеността.

Можем да намерим двигателните пружини на нравствеността като проследим от какви елементи е съставен индивидуалният живот.

Първата степен на индивидуалния живот е възприемането, а именно възприемането на сетивата. Тук стоим в онази област на нашия индивидуален живот, където възприемането преминава и се превръща направо във волев акт, без да възникне помежду едно чувство или понятие. Двигателната пружина на човека, която влиза в действие тук, се нарича направо *инстинкт*. Задоволяването на нашите нисши, чисто животински нужди /глад, полови отношения и т.н./ се ражда по този път. Характерното в инстинктивния живот се състои в непосредствеността, която отделното възприятие предизвиква волята. Тази форма на определяне на волята, която първоначално е свойствена само на нисшия сетивен живот, може да се разпростре и върху възприятията на висшите сетива. При възприятието на някое събитие във външния свят ние преминаваме към действие, без да размишляваме по-нататък и без да свързваме някакво чувство с възприятието, както това става именно при условната обхода с хората. Двигателната пружина на такова действие се нарича *такт или нравствен вкус*. Колкото по-често става едно такова непосредствено развързване на волята чрез едно възприятие, толкова по-годен ще се окаже съответния човек да действува чисто под влиянието на такта, т.е. тактът се превръща в негова характерологична заложба.

Втората сфера на човешкия живот е *чувствуването*. С възприятията на външния свят се свързват определени чувства. Тези чувства могат да станат двигателни пружини на действието. Когато виждам един гладуващ човек, състраданието, което изпитвам към него, може да образува

двигателната пружина на моето действие. Такива чувства са например: чувството за срам, на гордост, честолюбието, смирението, разкаянието, състраданието, чувството на отмъщение и на благодарност, привързаността, верността, любовта и чувството на дълг.

Най-после третата степен на живота е *мисленето и изработването на представи*. Чрез просто размишление една представа или едно понятие могат да станат мотиви на едно действие. Представите стават мотиви чрез това, че в течение на живота постоянно свързваме определени цели на волята с възприятия, които в една повече или по-малко изменена форма винаги се повтарят. От там иде, че у хора, които не са съвсем без опитност при определени възприятия в съзнанието постоянно възникват и представите за действия, които са били извършвани при един подобен случай или са виждали да се извършват. Тези представи стоят пред тях като определящ образец при всички по-късни решения, те се превръщат в части на техните характерологични заложби. Този род двигателни пружини на волята можем да наречем *практическа опитност*. Практическата опитност преминава постепенно в чисто тактово действие. Когато определени типични образи на действие са се свързали в нашето съзнание с определени положения на живота така тясно, щото в дадения случай, пренебрегвайки всяко размишление, основано на опитност, преминаваме направо от възприятието към волевия акт, имаме горния случай.

Най-висшата степен на индивидуалния живот е мисленето в понятия, без оглед на определено съдържание от възприятия. Ние определяме съдържанието на едно понятие чрез чиста интуиция из сферата на идеите. Тогава едно такова понятие не съдържа на първо време никакво отношение към определени възприятия. Когато преминаваме към волев акт под влиянието на едно понятие свързано с някое възприятие, т.е. под влиянието на една представа, тогава възприятието е това, което по заобиколен път чрез логическото мислене ни определя да действуваме. Когато действуваме под влиянието на интуиции, двигателната пружина на нашата деятелност е чистото *мислене*. Понеже във философията е прието чистата мислителна способност да се нарича *разум*, оправдано е също да наречем посочената на тази степен нравствена двигателна пружина *практически разум*. Най-ясно е говорил за тези двигателни пружини на волята *Крайенбюл* /философски месечни тетрадки, т.XVIII, тетр. 3/. Написаната от него статия върху този въпрос аз считам за едно от най-важните произведения на съвременната философия, собствено на етиката. Крайенбюл нарича въпросната двигателна пружина *практическо априори*, т.е. подбуда за действие произтичаща непосредствено от моята интуиция.

Ясно е, че такава подбуда не може да бъде вече причислена в тесния смисъл на думата към областта на характерологичните заложби. Защото това, което тук действува като двигателна пружина, не е вече само не що индивидуално в мене, но идейно, следователно общото съдържание на моята интуиция. В момента, когато считам за оправдано да взема това съдържание за основа и изходна точка на една действие, аз преминавам към волевия акт, безразлично дали по време понятието се е намирало от по-рано в мене, или е възникнало в моето съзнание непосредствено преди действието, т.е. безразлично дали вече се е намирало или не в мене като заложба.

То стига до един действителен волев акт една тогава, когато едва на моментна подбуда за действие под формата на понятие или на представа действува върху характерологичната заложба.

Мотивите на нравствеността са представи и понятия. Има етици, които считат и чувството като мотив на нравствеността. Например те твърдят, че цел на нравственото действие е създаването на възможно най-голямо количество удоволствие на действуващия индивид. Обаче самото удоволствие не може да стане мотив, а такъв мотив може да стане *представата за удоволствие*. Представата за едно бъдещо чувство, но не и самото чувство може да действува върху характерологичната заложба. Защото в момента на действието самото чувство не съществува още, напротив то трябва да бъде произведено едва чрез действието.

Обаче *представата* за собственото или чуждото благо с право се счита като един мотив на волевия акт. Принципът да се постигне чрез действието най-голямо количество собствено удоволствие, т.е. да се постигне индивидуалното щастие, се нарича *егоизъм*. Постигането на това индивидуално щастие се преследва или като човек мисли само за собственото благо и това даже за сметка на щастието на чужди индивидуалности /чист егоизъм/, или като се подпомага чуждото благо затова, защото тогава чрез щастието на другите човек се надява да извлече за себе си поголямо благо, или защото чрез нанасяне вреда на другите той би застрашил собствения си интерес /морал на хитрия/. Особеното съдържание на егоистичните нравствени принципи ще зависи от това, какви представи си образува човек за собственото или за чуждото щастие. Според това, което някой счита за благо на живота /приятен живот, надежда за щастие, освобождение от различни злини и т.н./, той ще определи съдържанието на своя егоистичен стремеж.

По-нататък като един друг мотив трябва да считаме чисто идейното /понятно/ съдържание на едно действие. Това съдържание не се отнася както представата за собственото удоволствие към отделно действие, но към основанието на едно действие изхождайки от система нравствени

принципи. Тези морални принципи могат да регулират живота във форма на отвлечени понятия, без отделният човек да се интересува от произхода на понятията. Тогава ние просто се чувствуваме подчинени на нравственото понятие, което виси като повеля над нашето действие, като морална необходимост. Основанието на тази необходимост ние изоставяме на този, който изисква нравственото подчинение, т.е. на нравствения авторитет, който признаваме /глава на семейството, държава, обществени нрави, църковен авторитет, божествено откровение/. Особена форма на тези нравствени принципи е тази, когато заповедта не се изявява чрез някой външен авторитет, но чрез нашата собствена вътрешност /нравствена автономия/. Тогава ние чуваме в нашата собствена вътрешност гласа, на който трябва да се подчиним. Израз на този глас е *съвестта*.

Когато човек прави мотив на своето действие не само повелята на един външен или вътрешен авторитет, но когато се стреми да разбере смисъла на някоя максима за действие като мотив, това означава нравствен напредък. Този напредък представлява преминаване от авторитативния морал към действия произтичащи от нравствено прозрение. На тази степен на нравствеността човек ще проучи какви са нуждите на нравствения живот и от тяхното познаване ще остави да бъдат определени неговите действия. Такива са: 1/Възможно най-голямото благо на цялото човечество само заради това благо, 2/Културният напредък или нравственото развитие на човечеството към все по-голямо съвършенство, 3/ Осъществяването на чисто интуитивно схващани индивидуални нравствени цели.

Естествено различните хора ще схващат по различен начин *възможно е най-голямото благо* на целокупното човечество. Тази максима не се отнася към определена представа за това благо, но към това, всеки отделен човек, който признава този принцип, да върши това, което би подпомогнало благото на целокупното човечество.

Културният напредък се оказва за този, който храни добри чувства към благото на културата, като един специален случай на предидущия нравствен принцип. Обаче той трябва да вземе в сметката също и пропадането и унищожаването на някои неща, които също допринасят за благото на човечеството. Но възможно е също, щото независимо от чувството на удоволствие, свързано с културния напредък някой вижда в него едно нравствена необходимост. Тогава за него това е един особен нравствен принцип наред с по-горния.

Както максимата за целокупното благо така и тази за културния прогрес почиват върху представата, т.е. върху отношението, установено между съдържанието на нравствените идеи и определени изживявания /въз-

приятия/. Обаче мислимо най-висшият нравствен принцип е този, който предварително не съдържа никакво подобно отношение, а извира от източника на чистата интуиция и едва след това търси отношението към възприятието. Определянето, какво да се иска, изхожда тук от една инстанция различна от предидущите случаи. Който се придържа към принципа за всеобщото благо, той при всички свои действия ще пита, какво допринасят неговите идеали за това всеобщо благо. Който изповядва нравствените принципи на културния напредък, ще стори тук същото. Обаче има нещо по-висше, които в отделния случай не изхожда от една определена нравствена цел, но което придава на всички нравствени максими определена стойност и в дадения случай винаги пита, кой от съществуващите нравствени принципи е най-важният. Може да се случи, някой при дадени отношения да счита за по-важно културния прогрес, при други всеобщото благо, в трети случай собственото благо и да направи от тях мотиви за своето действие. Обаче когато всички други основания минават на второ място, тогава на първа линия идва идейната интуиция. С това другите мотиви отстъпват от ръководното място и като техен мотив действува само идейното съдържание на действието.

Между степените на характерологичните заложби посочихме като най-висша тази, която действува като чисто *мислене*, като *практически разум*. А сега като най-висш от мотивите посочихме *идейната* /понятна/ *интуиция*. При по-точно разглеждане скоро откриваме, че на тази степен на нравствеността двигателна пружина и мотив се покриват, т.е. върху нашата дейност не действуват нито една предварително определена характерологична заложба, нито един външен, приет като норматив нравствен принцип. Действието не е никак шаблонно и не се извършва по никакви правила, нито пък такова, което човек извършва автоматично по външна подбуда, а е определено направо от неговото идейно съдържание.

Такова действие предполага способността за изработване на нравствени интуиции. Който е лишен от способността да изживява за всеки отделен случай определена нравствено максима, той никога не ще стигне до истинската индивидуална воля.

Точно противоположен на този нравствен принцип е кантовият принцип: Действувай така, че принципите на твоето действие да бъдат валидни за всички хора. Това изречение означава смърт на индивидуалните подтици за действие. За мене може да бъде меродавно не това, как всички хора биха постъпили и действували, а това, което трябва да върша аз и в индивидуалния случай.

Против гореказаното едно повърхностно разсъждение може да възрази следното: Как може дадено действие да носи едновременно един инди-

видуален отпечатък за особен случай и особено положение и да бъде определено чисто идейно от интуицията? Това възражение почива на смесването на нравствения мотив с възприемаемото съдържание на действието. Това съдържание може да бъде мотив и е такъв, например при културния напредък, когато се действува от егоизъм и т.н. обаче то съвсем не е такова при действуване на основата на чистата нравствена интуиция. Естествено моят аз насочва своя поглед върху това съдържание, но той не се оставя да бъде определен от него. Това съдържание се използува само, за да си образуваме едно *познавателно понятие*, но Азът не взема *нравственото понятие* от обекта. От определено положение, срещу което съм изправен, познавателното понятие е само тогава едно нравствено понятие, когато аз стоя на становището на определен нравствен принцип. Ако бих искал да стоя само на становището на всеобщия морал на културното развитие, аз бих се движил из света с обвързан маршрут. От всяко събитие, което бих възприемал и което би могло да ме занимава, би възникнал същевременно един нравствен дълг, а именно да дам своята лепта, за да може съответното събитие да бъде поставено в служба на културното развитие. Освен понятието, което ми разкрива естествената закономерна свръзка на едно събитие или на една вещ, на тези последните е окачен също и един нравствен етикет, който за мене, морално същество, съдържа едно нравствено указание, как трябва да постъпя. Този нравствен етикет е оправдан в своята област, обаче на една по-висока степен той съвпада с идеята, която възниква в мене по отношение на конкретния случай.

Хората се различават по своята интуитивна способност. У едного идеите бликат свободно, друг пък ги до бива с усилия. Положенията, в които хората живеят и които създават арената на тяхната деятелност, са не по-малко различни. Следователно начинът, по който един човек постъпва, ще зависи от това, как неговата интуитивна способност действува спрямо определено положение. Сборът от действуващите в нас идеи, действителното съдържание на нашите интуиции, съставлява това, което въпреки своята всеобщност индивидуално устроени у всеки отделен човек. Доколкото това интуитивно съдържание преминава в действието, то съставлява моралното съдържание на индивида. Проявяването на това съдържание в живота е най-висша морална двигателна пружина и същевременно най-висшият мотив на този, който съзира, че в крайна сметка всички други нравствени принципи се съединяват в това съдържание. Това становище може да се нарече *нравствен индивидуализъм*.

Меродавното в едно интуитивно определено действие в конкретния случай е намирането на конкретната, изцяло индивидуална интуиция. На тази степен на нравствеността може да става дума за всеобщи нравстве-

ни понятия /норми, закони/ само дотолкова, доколкото те се получават чрез обобщаването на индивидуалните подбуди. Общите норми винаги предполагат конкретни факти, от които те могат да бъдат извлечени. Обаче фактите се създават първо чрез човешката дейност.

Когато проследим това, което е закономерно /изразено в понятия/ в дейността на индивидите, народите и епохите, ние получаваме една етика, обаче не като наука за нравствени норми, а като естествена наука на нравствеността. Едва добитите тук закони се отнасят към човешката дейност както природните закони към дадено явление. Обаче те никак не се отъждествяват с подтиците, които ние поставяме на основата на нашите деяния. Ако искаме да схванем, чрез какво едно действие на човека извира от неговата *нравствена* воля, трябва първо да погледнем към отношението на тази воля спрямо действието. На първо място трябва да се вземат предвид действия, при които определящият фактор е това отношение. Когато по-късно аз или някой друг размисли върху едно такова действие, може да стане ясно, кои нравствени максими важат за него. Когато действувам, движи ме моралната максима, доколкото тя може да живее интуитивно в мене, тя е свързана с любовта към обекта, който искам да осъществя чрез моето действие. Аз не питам никой човек и някакво правило: да извърша ли това действие, а го изпълнявам, щом съм заченал идеята за него. Само чрез това то е мое дело. Който действува само заради това, че признава определени нравствени норми, неговото действие е резултат на принципите съдържащи се в неговия морален кодекс. Той е само изпълнител. Хвърлете в съзнанието му един повод за действие и веднага колелата на машината на неговите морални принципи се поставят в движение и се движат по закономерен начин, за да извършат едно културно, християнско, хуманно, безкористно за него действие или едно такова на културно историческия прогрес. Само когато следвам моята любов към обекта, тогава аз самият съм този, който действува. На тази степен на нравствеността аз не действувам заради това, че признавам над себе си някакъв господар, нито някакъв външен авторитет, нито някакъв така наречен вътрешен глас. За моята дейност аз не признавам никакъв външен принцип, защото съм намерил в самия себе си основанието на моята дейност, любовта към действието. Аз не опитвам по пътя на разсъждението, дали моето действие е добро или зло, аз го изпълнявам, защото ГО ОБИЧАМ. Това действие е добро, когато моята потопена в любов интуиция стои по един правилен начин в световното цяло, което аз мога да изживея интуитивно, то е "зло", когато не изпълнява горното условие. Също така аз не питам: Как би действувал един друг човек на моето място, а действувам така, както аз, тази особена индивидуалност, намирам за необходимо в конкретния случай. Мене

ме ръководи непосредствено не това, което е общоприето, не общопризнатите нрави, не някаква общочовешка максима, не някаква нравствена норма, а моята любов към деянието. Аз не чувствувам никакво принуждение, нито принуждението на природата, която ме ръководи в моите инстинкти, нито принуждението на моралните заповеди, а искам просто да изпълня това, което ми предстои.

Защитниците на общите морални норми биха могли да възразят: Ако всеки човек би се стремил да осъществява и да прави в живота това, което му е любимо, тогава не ще има никаква разлика между добрите дела, и престъпленията, всяка мошеничество, което се заражда в мене, би имало еднакво право да се прояви, както в намерението да служа за всеобщото добро. Не обстоятелството, че съм замислил идейно някакво деяние може да бъде меродавно за мене, а изпитването, дали то е добро или зло. Само в първия случай аз бих го изпълнил. Така разсъждават привържениците на общите морални норми.

Моят отговор на това близо до ума възражение, но което е породено от неразбирането на тук изложеното, е: Който иска да познае същността на човешката воля, той трябва да прави разлика между пътя, който довежда тази воля до определена степен на развитието и особената форма, която волята приема, когато тя се приближава до тази цел. По пътя към тази цел нормите играят своята оправдана роля. Целта се състои в осъществяването на чисто интуитивно замислени нравствени цели. Човекът постига такива цели дотолкова, доколкото притежава способността да се издигне въобще до интуитивното идейно съдържание на света. В отделния волев акт често пъти към такива цели се примесва и нещо друго като двигателна пружина или като мотив. Обаче интуицията може да бъде определеният или съопределящ фактор във волевия акт. Човек върши това, което трябва да върши, той доставя арената, на която необходимото трябва да се превърне в дело. Това, което извира по този начин от човека, е негово собствено дело. Тук подбудата може да бъде само индивидуална. И наистина индивидуално може да бъде само онова действие, което произтича от една интуиция. Да се счита деянието на престъпника, злото в същия смисъл като проява на индивидуалността, както и въплътяването на чистата интуиция, е възможно само, когато слепите инстинкти се причисляват към човешката индивидуалност. Обаче слепият инстинкт, който подбужда към престъпление, не иде от интуицията и не принадлежи на индивидуалния човек, а не най-общото в него, на това, което у всички индивиди се проявява еднакво и от което човек се освобождава чрез своята индивидуалност. Индивидуалното в мене не е моят организъм с неговите инстинкти и чувства, а единният идеен свят, който свети в този организъм. Моите инстинкти, нагони,

страсти не правят нищо друго в мене освен това, да принадлежа на общия човешки род, обстоятелството, че в тези инстинкти, страсти и чувства се проявява нещо и идейно по особен начин, това основава моята индивидуалност. Чрез моите инстинкти, нагони аз съм човек, подобен на всички други човеци, чрез особената форма на идеята, чрез която се отличавам като аз между цяла дузина други, аз съм индивид. По различията на моята животинска природа само едно чуждо на мене същество може да ме различи от другите, чрез моето мислене, т.е. чрез дейното схващане на това, което се проявява като идейно в моя организъм, аз сам се различавам от другите. Следователно за деянието на престъпника не може да се каже, че то произлиза от идеята. Именно това е характерно за престъпните деяния, че те водят своето начало от извъндейните елементи на човека.

Едно действие е чувствувано като свободно дотолкова, доколкото неговото основание от идейната част на моето индивидуално същество, всяка друга част на едно деяние, безразлично дали то се извършва под принуждението на природата или под това на една морална норма, е чувствувана като - *несвободна.*

Човекът е свободен дотолкова, доколкото във всеки момент на неговия живот той е в състояние да следва самия себе си. Едно морално деяние е мое деяние само, когато то може да бъде наречено свободно в този смисъл. Тук става дума първо за това, при какви предпоставки едно волево деяние е чувствувано като свободно. Как тази морално схващана идея се осъществява в човешкото същество, това ще покажем в следващото изложение.

Деянието извършено по свобода не изключва моралните закони, а ги включва в себе си, обаче то се оказва по-високостоящо отколкото онова, което е продиктувано само от тези закони. Защо едно деяние ще служи по-малко от общото благо, когато съм го извършил от любов, отколкото когато съм го извършил само поради това, защото чувствувам като задължение да служа на общото благо? Чистото понятие за дълг изключва СВОБОДАТА, защото то не иска да признае индивидуалното, а само изисква подчинение на индивидуалното пред една обща норма. Свободата на действие е мислима само от гледището на етичния индивидуализъм.

Обаче как ще бъде възможно съжителството на хората, ако всеки би се стремил да проявява само своята индивидуалност? Това е едно възражение на криворазбрания морализъм. Този последният вярва, че едно човешко общество е възможно само, когато всички са обединени чрез един общ, установен морален ред. Този морализъм не разбира единството на идейния свят. Той не разбира, че идейният свят, който действува в мене, не е никак различен от този, който действува и в моите себеподоб-

ни. Несъмнено това единство е само резултат на световната опитност. И то трябва да бъде такова. Защото ако то би могло да се узнае чрез нещо друго освен чрез наблюдение, в неговата област ще се проявява не индивидуалното изживяване, а общата норма. Индивидуалността е възможна само, когато всяко индивидуално същество знае за другото само чрез индивидуалното наблюдение. Разликата между мене и моите себеподобни не стои в това, че ние живеем в два различни духовни свята, а в това че от общия за нас идеен свят те приемат други интуиции в сравнение с мене. Той иска да прояви своите интуиции, аз моите. Ако и двамата ние черпим действително от идеята и не следваме никакви външни /физически и духовни/ подбуди, ние можем да се срещнем в същия стремеж, в същите намерения. При морално *свободните* хора е изключено всякакво нравствено неразбиране, всяко сблъскване. Само морално несвободният, който следва природните си инстинкти или някоя приета повеля за дълг, отблъсква своите себеподобни, когато те не следват същия инстинкт или същата повеля. Да живее в любов към действието и да оставя другите да живеят според тяхната воля, тази е основната максима на *свободния човек*. Те не познават никаква друго необходимост освен тази, с която тяхната воля е в хармония, как те ще проявят своята воля в определен случай, това ще им подскаже тяхната идейна способност.

Ако в човешкото същество не съществуваше заложбата за съвместен обществен живот, тази заложба не би могла да бъде внесена в него чрез някакви външни закони. Само защото човешките индивиди са от един и същ дух, те могат да водят съвместен живот. Свободният живее с доверието, че другият свободен принадлежи заедно с него на един и същ духовен мир и ще се срещни с него в своите намерения. Свободният не изисква от своите себеподобни никакво единодушие, защото то се корени в самата човешка природа. С това не се сочат необходимости, които съществуват за тази или онази външна уредба, а се показва настроението, душевното състояние, благодарение на което човек чрез своето себе-изживяване най-добре чувствува своето човешко достойнство между зачитаните от него себеподобни.

Ще има мнозина, които ще кажат: Понятието за *свободния* човек, което ти нахвърляш, е една химера, то не се осъществява никъде. Обаче ние имаме работа с действителни хора и от тях можем да очакваме моралност, само, когато те се подчиняват на една нравствена повеля, когато чувствуват своята морална мисия като дълг, не следват свободно своите наклонности и своята любов.

Аз никак не съмнявам в това. Само един заслепен човек би могъл да стори това. Но тогава настрана с всяко лицемерие за моралност, ако

трябва да имаме такова разбиране. Кажете тогава просто: Човешката природа трябва да бъде *принудена* в нейните дела, дотогава, докогато тя не е свободна. Дали въздействуваме несвободата чрез физически или чрез морални закони, дали човек е несвободен за това, защото следва своя необуздан полов инстинкт или за това, че е обвързан във веригите на условната моралност, това е съвършено безразлично, погледнато от определена гледна точка. Но нека не се твърди, че такъв човек с право нарича едно деяние свое, когато всъщност към това деяние го подбуждат една чужда сила. Обаче из средата на този ред на принуда се издигат хората, *свободните духове*, които наричат себе си в пустинята на нравите, в принудата на закона, на религиозната практика и т.н. Те са свободни дотолкова, доколкото следват себе си, *а несвободни*, доколкото се подчиняват. Кой от нас може да каже, че е свободен във всички свои действия? Обаче във всеки от нас живее една по-дълбока същност, в която се изразява свободният човек.

Нашият живот се състои от свободни и несвободни дела. Обаче ние не можем да мислим докрай понятието за човека, без да стигнем до *свободния дух* като най-чист израз на човешката природа. Ние сме наистина човеци само дотолкова, доколкото сме свободни.

Това е един идеал, ще кажат мнозина. Без съмнение, но това е такъв идеал, който се изработва в нашето същество към проявление като реален елемент. Това не е един измислен или бленуван идеал, но идеал, който има живот и който ясно се очертава даже и в най-несъвършената форма на своето съществуване. Ако човекът беше само едно природно същество, тогава би било безсмислено търсенето на идеали, т.е. на идеи, които за момента са бездейни, но чието осъществяване се изисква. При нещата на външния свят идеята се определя чрез възприятието, ние сме свършили нашата работа, когато сме разбрали връзката между идея и възприятие. При човека не е така. Неговият целокупен живот не се определя без него самия. Неговото истинско понятие като МОРАЛЕН ЧОВЕК /свободен дух/ не е свързано предварително и обективно с образа на възприятието "човек". Човекът трябва да съедини чрез собствена дейност своето понятие с възприятието "човек". Тук понятие и възприятие се покриват само, когато човекът сам ги довежда до такова покритие. Обаче той може да стори това само, когато е намерил понятието за свободния дух, т.е. своето собствено понятие. В обективния свят чрез нашата организация е прокарана една разграничаваща черта между възприятие и понятие: познанието преодолява тази граница. В субективната природа тази граница съществува не по-малко, човек я преодолява в течение на своето развитие, като в своето явление изработва понятието за самия себе си. Така интелектуалният както и моралният живот на чове-

ка ни довеждат до неговата двойствена природа: възприемането /непосредствена опитност/ и мисленето. Интелектуалният живот превъзмогва двойствената природа чрез познанието, а нравственият живот чрез практическото осъществяване на свободния дух. Всяко същество си има своето вродено понятие /закона на своето битие и своята деятелност/, обаче във външните неща то е неразделно свързано с възприятието, а е отделено от това последното само в нашия духовен организъм. У самия човек понятие и възприятие са отначало *фактически* разделени, за да бъдат също така *фактически* съединени от него самия. Би могло да се възрази на нашето възприятие за човека отговаря във всеки момент на неговия живот определено понятие, както е случаят с всяка друга вещ. Аз мога да си съставя понятието за едни шаблонен човек и мога да имам такъв и като възприятие, ако към това понятие прибавя и понятието за свободния дух, тогава ще имам две понятия за един и същ обем.

Това е едно едностранчиво разбиране. Като обект на възприятието аз съм подложен на непрестанно изменение. Като дете съм бил друг, а като младеж и възрастен също друг. Даже във всеки момент моят образ на възприятието е различен от предидущия. Тези изменения могат да се извършат в смисъл, че в тях да се изразява винаги същият /шаблонен/ човек, или да представляват израз на свободния дух. На тези изменения е подчинен обектът на възприятие на моята деятелност.

В обекта на възприятието "човек" е дадена възможността той да се преобразува, както в зародиша на растението се крие възможността за получаване на цялото растение. Растението ще се преобрази поради обективната, намираща се в него закономерност. Човекът остава в своето несъвършено състояние, ако сам не вземе в ръцете си материала за преобразуване в себе си и не се преобрази сам чрез собствената си сила. Природата прави от човека само едно природно същество, обществото прави от него едно същество действуващо според законите, самият той може да направи от себе си едно *свободно същество*. Природата освобождава човека от своите вериги на определен етап на неговото развитие, обществото довежда това развитие по-нататък, последният *шлиф* може да си даде самият човек.

Следователно становището на свободната нравственост не твърди, че свободният дух е единствената форма, в която може да съществува човекът. В свободната духовност тя вижда само последния стадий на развитие на човека. С това не се отрича, че действуването според някои норми си има своето оправдание като степен на развитието. Обаче то не може да бъде признато като абсолютно нравствено становище. Но свободният дух надделява нормите в смисъл, че не чувствува като мотиви

на своите действия само заповедите, а устройва своята дейност според своите импулси.
Когато Кант казва за дълга: "О дълг, ти възвишено, велико име, който не съдържаш в себе си нищо предпочитано, което води до натрапване, е изискваш подчинение", ти, който "поставяш един закон. . . , пред който всички наклонности замлъкват, когато те скрито му противодействуват", на това човекът със съзнанието на свободния дух отговаря: *"О Свобода*, ти мило, човешко име, която обгръщаш в себе си всичко любимо, което най-много удостоява моята човечност и не ме правиш никому слуга, която не поставяш само някакъв закон, а чакаш това, което моята нравствена любов ще признае като закон, защото пред всеки изложен закон тя се чувствува несвободна".
Тази е противоположността между наложената само по закон нравственост и свободната нравственост.
Тесногръдият човек, който вижда въплътената нравственост в нещо външно установено, ще вижда в свободния дух даже един опасен човек. Обаче той прави това само, защото неговият поглед е ограничен в една определена епоха. Ако би могъл да погледне над тази епоха, той скоро би открил, че свободният дух, както и той самият, рядко има нужда да излиза извън рамките на държавните закони, но никога не влиза в действително противоречие с тях. Защото всички държавни закони са произлезли от институции на свободните духове, както и всички други морални закони. Никой закон не се упражнява от семейния авторитет, ако той не е бил някога интуитивно замислен и установен от някой прадед, също и условните морални закони са установени първоначално от определени хора. А държавните закони винаги се раждат в главата на някой държавник. Тези духове са поставили законите над другите хора и не е свободен само онзи, който забравя този произход и прави от тях или извънчовешки заповеди, обективни, независими от човека понятия за дълг, или повеляващ глас на своята собствена вътрешност, глас, който той схваща погрешно мистично като нещо принудително. Обаче който не изпуска от погледа си този произход, а вижда в него самия човек, той ще се счита с него като с един член на същия идеен свят, от който сам черпи своите морални интуиции. Ако смята, че има по-добри такива, той се старае да ги постави на мястото на съществуващите, ако намира, че са оправдани, той работи съобразно с тях както когато биха били негови собствени.
Не трябва да се установява формулата, че човекът съществува, за да осъществи един отделен от него нравствен ред. Който би твърдял това, би доказал, че по отношение на науката за човечеството той стои на същото становище, на което е стояла онази естествена наука, която е вяр-

вала: бикът има рога, за да може да боде. За щастие природоизпитателите са захвърлили едно такова понятие, за целесъобразност в областта на мъртвите неща. Етиката може по-трудно да се освободи от него. Обаче както рогат на съществуват, за да се боде с тях, а боденето съществува чрез рогата, така и човекът не съществува заради нравствеността, а нравствеността съществува чрез човека. Свободният човек действува морално, защото има едно морална идея, а не затова, за да се създаде с това моралност. Човешките индивиди с принадлежащите на тяхното същество морални идеи са предпоставката на моралния световен ред.
Човешкият индивиди е източник на всяка моралност и център на земния живот. Държавата, обществото съществуват само, защото са необходимо последствие на индивидуалния живот. Че после държавата отново въздействува обратно на индивидуалния живот, това е твърде понятно, както е понятно и това, че боденето, което съществува чрез рогата, въздействува обратно върху по-нататъшното развитие на рогата на бика, които биха се атрофирали при продължителна неупотреба. Също така и индивидът би се атрофирал, ако би водил живота си изолирано от човешкото общество. Именно затова се изгражда обществения ред, за да въздействува обратно по благоприятен начин върху индивидите.

ФИЛОСОФИЯ НА СВОБОДАТА И МОНИЗЪМ

Наивният човек, който счита за действително само това, което може да вижда с очите си и да пипа с ръцете си, изисква и за своя морален живот такива подтици, които са възприемаеми за сетивата. Той изисква едно същество, което да му предаде тези подтици по един достъпен за неговите сетива начин. Той ще оставя тези подтици да му се диктуват като заповеди от един друг човек, който счита за по-мъдър и по-силен от себе си или пък го признава като стояща над него сила поради други причини. По този начин се получават като морални принципи споменатите вече по-горе принципи на семейния, държавния, обществения, църковния или божествения авторитет. Най-пристрастният човек все още вярва на някой отделен друг човек, малко по напредналият оставя да му се диктува нравственото поведение от множеството /държава, общество/. Това са винаги възприемаеми сили, върху които той гради. Който най-после се убеждава, че това са въобще хора също така слаби като него, той се отнася към по-висши сили, към едно божествено същество, обаче на което приписва качества възприемаеми за сетивата. Той оставя това същество да му предаде съдържанието на неговия морален живот също така по един възприемаем за сетивата начин, било че Бог се явява в горящата капина, било че Бог ходи между хората н телесен човешки образ и казва по един сетивен начин, това, което трябва да вършат.

Най-високата степен за развитие на наивния реализъм в областта на нравствеността е тази, когато моралната заповед /моралната идея/ се разбира хипотетично като абсолютна сила в собствената вътрешност и отделена от всяко чужда същество. Това, което отначало човек е чувал като вътрешен божи глас, сега го чува като самостоятелна сила вътре в себе си и говори за този вътрешен глас, като го отъждествява със съвестта.

С това обаче ние вече напускаме степента на наивното съзнание и навлизаме в областта, където законите на нравствеността приемат самостоятелна форма като норми. Тогава тези норми, тези нравствени закони нямат вече никакъв носител, а се превръщат в метафизически същности, които съществуват чрез самото себе си. Те са аналогични на невидимовидимите сили на метафизическия реализъм, който не търси действителността чрез участието на човешкото мислене в тази действителност, а я прибавя мислене като хипотеза към това, което човек изживява. Извънчовешките морални норми се явяват също така винаги като съпровождащо явление на този метафизически реализъм. Този метафизически реализъм трябва да търси също и произхода на нравствеността в областта на извънчовешките действителност. Тук има различни възможности. Ако предположената същност е представена като такава лишена от мислене и действуваща според чисто механически закони, както прави това материализмът, тогава тази същност ще произведе от себе си и човешкия индивид, заедно с всичко, което той съдържа, чрез една механическа необходимост. Тогава съзнанието за свободата може да бъде само една илюзия. Защото докато аз считам за творец на моите действия, всъщност в мене действува съставляващата не материя и нейните процеси на движение. Аз се смятам за свободен, обаче фактически всички мои действия са резултат на материалните процеси, които са основа на моя телесен и духовен организъм. Понеже не познаваме принуждаващите ни мотиви, ние имаме чувството, че сме свободни, така мисли този възглед. "Трябва да изтъкнем, че чувството на свобода се дължи на липсата на външни принудителни мотиви". "Нашето действуване както и нашето мислене са подчинени на една строга необходимост". /Цийен, Ръководство по физиологична психология, стр.207 и следв./*. /* Относно начина, по който тук се говори за "материализма" и оправданието да говорим за него, така, виж "Прибавката" към тази глава накрая на същата/.

Друга една възможност е тази, когато някой приема, че зад явленията вън от човека има едно абсолютно духовно същество. Тогава той ще търси и подбудата за действие в една такава духовна сила. Той ще счита и произхождащите от неговия разум морални принципи като резултат от действието на това същество, което преследва с човека своите особе-

ни намерения. За дуалиста на това схващане моралните закони са диктувани от абсолютния и човек трябва само да изучи тези решения на абсолютното същество чрез своя разум и да ги изпълни. За дуалиста моралният световен ред е видимият отблясък на намиращия се зад този свят по-висш ред. Земната нравственост е проява на извънчовешкия световен ред. Важното в този нравствен ред не е човекът, а същността в себе си, извънчовешкото същество. Човекът трябва да върши това, което това същество иска. Едуард фон Хартман, който си представя същността в себе си като Бог, а собственото съществуване на този Бог е страдание, вярва, че това божествено същество е създало света, за да се освободи чрез него от своите безкрайно големи страдания. Ето защо този философ счита моралното развитие на човечеството като процес, който съществува, за да освободи, да избави Бога. "Само чрез изграждането на един морален ред в света от страна на разумни и самостоятелни индивиди световния процес може да бъде доведен докрай към неговата цел". "Действителното съществуване е въплъщение на Божеството, мировият процес е история на страданията на Бога станал плът и същевременно пътят за спасението на разпънатия в плътта, обаче нравствеността е съдействие за съкращаване на този път на страданието и спасението". /Хартман, Феноменология на моралното съзнание, стр.871/. Тук човекът не действува затова, защото иска, а той трябва да действува, защото Бог иска да бъде освободен. Както материалистичният дуалист прави от човека един автомат, чиято деятелност е само резултата на чисто механическа закономерност, така спиритуалистичният дуалист, /т.е. този, който счита абсолютното, същността в себе си като нещо духовно, у което човекът няма никакво участие чрез своето съзнателно преживяване/ прави от него роб на волята на абсолютния. Свободата е изключена както в материализма така и в едностранчивия спиритуализъм, тя е въобще изключена в една действителност, считана като нещо извънчовешко, като метафизичен реализъм.

Следователно както наивният човек така и метафизическият реализъм трябва да отричат свободата, поради една и съща причина, защото те виждат в човека само един изпълнител на възложените му по необходимост принципи. Наивният реализъм убива свободата чрез подчиняване под авторитета на едно възприемаемо същество или измислено по аналогия на възприемаемото или най-после чрез подчиняване под абстрактния вътрешен глас, който той тълкува като "съвест". Метафизикът пък който измисля един извънчовешки свят, считан за действителен, не може да признае свободата, защото според него човекът е определен в своите действия по механичен или морален начин от едно "Същество в себе си".

Монизмът трябва да признае отчасти правдивостта на наивния реализъм, защото признава правотата на света на възприятията. Който е неспособен да произведе моралните идеи чрез интуиция, трябва да ги приеме от други. Доколкото човек приема своите морални принципи от вън, той е фактически несвободен. Обаче монизмът приписва еднакво значение на идеята наред с възприятието. Но идеята може да се изяви в човешкия индивид. Доколкото човек следва подтиците от тази страна, той се чувствува като свободен. Обаче монизмът отрича всякаква правота на метафизиката, създадена само по умозаключения, следователно той отрича и онези подтици за действие, произлизащи от така наречено-то "Същество в себе си". Според монистичното схващане човек може да действува несвободно, когато той следва едно външно възприемаемо принуждение, той може да действува свободно, когато се подчинява само на самия себе си. Монизмът не може да признае едно несъзнателно принуждение, намиращо се зад възприятието и понятието. Когато някой твърди за едно действие на неговия себеподобен, че то е извършено несвободно, той трябва да посочи във възприемаемия свят предмета или човека или пък някоя уредба, която заставя някого да действува. Когато твърдящият се позовава на причини на действието извън сетивния или действителния духовен свят, тогава монизмът не може да признае подобно твърдение.

Според монистичното схващане човекът действува отчасти несвободно, отчасти свободно. Той се намира несвободен в света на възприятията и осъществява в себе си *свободния дух*.

Моралните заповеди, които метафизикът на умозаключенията трябва да счита като извиращи от една по-висша сила, за монизма са МИСЛИ НА ХОРАТА, за него моралният ред в света не е нито отражение на един чисто механичен ред, нито един извънчовешки световен ред, а направо едно свободно човешко дело. Човекът няма задачата да изпълнява волята на едно намиращо се вън от него същество в света, а да изпълнява своята собствена воля. За действуващият човек монизмът вижда не целите на едно чуждо нему мирово ръководство, което определя хората според своята воля, но хората, доколкото те осъществяват интуитивни идеи, преследват своите собствени, *човешки цели*. А именно, всеки индивид преследва своите собствени особени цели. Защото идейният свят не се проявява в една общност от хора, а само в човешки индивиди. Това, което се получава като обща цел на една човешка общност, е само резултат от отделните волеви действия на индивидите, а именно повече на ограничен брой избрани, които други следват като авторитети за тях. Всеки от нас е призван да стане *свободен дух*, както всяко семе от розов храст е призвано да стане роза.

Следователно в областта на истински моралната дейност монизмът е *Философия на свободата*. Понеже е философия на действителността, той отхвърля еднакво метафизическите недействителни ограничения на свободния дух, както признава физическите и исторически /наивно-действителни/ ограничения на наивния човек. Понеже той не разглежда човека като едно завършено създание, което във всеки момент на своя живот разгръща своята пълна същност, то спорът, дали човекът като такъв е *свободен или не*, за него е излишен. Той вижда в човека едно развиващо се същество и се пита, дали в този път на развитието може да бъде достигната и степента на свободния дух.

Монизмът знае, че природата не пуска из своите обятия човека като завършен свободен дух, но че тя го довежда до определена степен, от която по-нататък той все още се развива като несвободно същество, докато стигне до точката, където намира самия себе си.

Монизмът е на ясно върху въпроса, че едно същество, което действува под физическо или морално принуждение, не може да бъде истински морално. Той счита прехода през автоматичното действуване /според естествения нагон и инстинкти/ и подчиненото на моралните норми действуване като необходими предварителни степени на нравствеността, но вижда и възможността един ден и двете преходни степени да бъдат превъзмогнати от свободния дух. Монизмът освобождава истинския морален мироглед от вътре световните вериги на наивните морални максими и от извън световните морални максими на спекулиращи метафизици. Той не може да изтръгне първите от света, както не може да премахне от света възприятието, а вторите той отхвърля, защото търси всички принципи за изясняване на световните явления вътре в света и не търси никакви такива принципи извън света. Както монизмът отказва да мисли за други принципи на познанието освен такива, които се отнасят за човека, така той решително отхвърля и мисълта за всякакви други максими освен тези, които се отнасят за човека. Човешката нравственост както и човешкото познание са обусловени от човешката природа. И както други същества ще разбират под познание нещо съвършено различно от това, което ние разбираме, така тези други същества ще имат и една съвършено различна моралност. За последователя на монизма моралността е специфично човешко качество, а *свободата* е човешка форма на моралност.

1.ПРИБАВКА КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ /1918 г./

При обсъждането на изложеното в двете предидущи глави може да възникне една трудност поради това, че някой може да се помисли поставен пред противоречие. От една страна се говори за изживяване на ми-

сленето, което е чувствувано като нещо, което има стойност със значение еднакво за всички, от друга страна се изтъква, че идеите, които се осъществяват в моралния живот и които са от също естество с тези, изработени в мисленето, се проявяват по индивидуален начин във всяко човешко съзнание. Който вижда в това едно "противоречие" и не познава, че именно в живото схващане на тази фактически съществуваща противоположност се открива една част от човешкото същество, той не може да разбере правилно нито идеята за познанието, нито сво- бодата. За онова схващане, което счита своите понятия за нещо от влечено /абстрахирано/ от сетивния свят и което не отрежда заслужено място на интуицията, приетата тук като действителност мисъл ще съществува като "чисто противоречие". За един възглед, който работи разбира и съзира, как идеите са изживявани интуитивно като една същност опираща се на самата себе си, ще стане ясно, че при *познанието* човек живее в кръга на идейния свят в нещо единно за всички хора, но когато черпи от този идеен свят интуициите за своите волеви действия, той индивидуализира един член от този идеен свят *чрез същата дейност*, която развива като всеобщо човешка в духовно-идейния процес при познанието. Това, което се явява като логическо противоречие - всеобщото естество и идеята на познанието и индивидуалното естество на нравствените идеи: погледнато в неговата действителност то се превръща точно в една живо понятие. Признак на човешкото същество е, че това, което може да бъде схващано интуитивно в ЧОВЕКА се движи като едно живо махало насам и натам между познанието имащо общо значение и индивидуалното изживяване на това общо. Който не може да вижда движението на махалото в неговото отиване към едната страна, за него мисленето остава само една субективна деятелност, който не може да схване движението към другата страна, за него е дейността на човека в мисленето изглежда, че се изгубва всякакъв индивидуален живот. За един мислител от първата категория познанието е един неразбран факт, за другия остава неразбираем нравственият живот. За обяснението на едното или другото и двамата ще прибягват до всевъзможни представи, които всички се неподходящи, защото и двамата или не схващат, че мисленето е нещо изживяемо,или го считат като чисто отвлечена /абстрахираща/ дейност.

2.ПРИБАВКА КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ /1918 г/

На страница 46 се говори за материализъм. Напълно съзнавам, че има мислители - каквито е и цитираният Т. Цийен - които сами не се признават за материалисти, но които въпреки това от гледището на изложението в тази книга трябва да бъдат назовани с това име. Не е важно, дали

някой казва, че за него светът не се състои само от материално битие и че затова той не е материалист. Важното е, дали той развива понятия, които са приложими само към едно материално битие. "Нашето действуване както и нашето мислене са подчинени на една необходимост" - който се изказва така, той установява едно понятие, което е приложимо само към материалните процеси но не може да се приложи нито към действуването,нито към битието. Ако би мислил своето понятие докрай, той би трябвало да мисли именно материалистично. За да постъпва така, това се дължи на онази непоследователност, която толкова често е резултат на недоведеното докрай мислене. Днес често чуваме да се казва, че материализмът на 19-ти век е напълно преодолян. Обаче и в действителност това не е така. Само че днес често не се забелязва, че хората имат същите идеи, с които могат да се доберат само до материалното. Чрез това сега материализмът се прикрива, докато през втората половина на 19-ти век той се изявяваше открито пред очите на всички. Прикритият материализъм не е по-малко нетолерантен спрямо един мироглед, който схваща света духовно, отколкото открито признатият материализъм на миналия век. Той само мами мнозина, които вярват, че трябва да отхвърлят едно разбиране почиващо на материалистичното схващане на света, понеже уж естествената наука "отдавна е изоставила материализма".

МИРОВА ЦЕЛ И ЦЕЛ НА ЖИВОТА /ОПРЕДЕЛЕНИЕ НА ЧОВЕКА/

Между разнообразните течения в духовния живот на човечеството да бъде проследено едно, което може да нарече *преодоляване на понятието за целесъобразност* в такива области, на които то не принадлежи. Целесъобразността е определена форма на редуване на явленията. Истински действителна целесъобразност имаме само тогава, когато противоположно на отношението между причина и следствие, където едно предидущо събитие определя едно следващо, обратно, следващото събитие действува определящо върху предшествуващото го. Такъв е случаят първо само при човешките действия. Човекът извършва едно действие, което първо си е представил, и се оставя да бъде определен в своето действие от тази представа. Това, което е произведено по-късно, действието действува посредством представата върху съществуващото преди него, действуващия човек. Обаче този околен път чрез представата е абсолютно необходим за целесъобразното съотношение.

В процеса, който се разпада на причина и следствие, трябва да различим възприятието от понятието. Възприятието на причината предхожда това на следствието, причина и следствие биха останали в нашето съзнание

просто едно до друго, ако не можехме да ги свържем чрез техните съответни понятия. Ако следствие то трябва да има действително влияние върху причината, това може да стане само чрез идейния фактор /понятието/. Защото факторът възприятие на следствието просто не съществува преди това на причината. Който твърди, че цветът е цел на корена, т.е. че първият има влияние върху втория, той може да стори това само по отношение на онзи фактор, при цвета, който той констатира у същия чрез своето мислене. Факторът възприятие на цвета съвсем не съществува по времето на раждането на корена. За едно целесъобразно съотношение, обаче, е необходимо не само идейното, закономерното съотношение на по-късното с по-прежното, но понятието /законът/ на следствието трябва действително да повлияе върху причината чрез един възприемаем процес. Обаче едно възприемаемо влияние на едно понятие върху нещо друго можем да наблюдаваме само при човешките действия. Следователно само тук е приложимо понятието за целесъобразност. Наивното съзнание, за което важи само възприемаемото, твърди - както вече няколкократно отбелязваме - да постави нещо възприемаемо и там, където съществува само идейното. То търси във възприемаемия процес едно възприемаемо съотношение или, ако не намери такова, измисля го, *сънува го*. Понятието за целесъобразност, което има значение в субективната дейност, е един подходящ елемент за такива измислени съотношения. Наивният човек знае, как той произвежда един процес и от това заключава, че и природата ще постъпи по същия начин. В това, което съществува като чисто идейно съотношение в природата, той вижда не само невидими сили, но също и невъзприемаеми действителни цели. Човекът изработва своите оръдия целесъобразно, по същата рецепта наивният реалист вярва, че Творецът изгражда организмите. Това погрешно понятие за целесъобразност изчезва само бавно от науката. Обаче във философията то и днес продължава да безчинствува. Тук се задава въпросът за извънсветовната цел на света, за извънчовешкото определение /следователно и за целта/ на човека и т.н.

Монизмът отхвърля понятието за целесъобразност във всички области, с единствено изключение на човешката дейност. Той търси природни закони, а не природни цели. Да се говори за цели и в природата това са произволни хипотези, какъвто е случаят и с невъзприемаемите сили /стр.32/. Обаче и целите на живота, които човек не си поставя сам, са неоправдани хипотези от гледището на монизма. Целесъобразно е само, това, което човек сам е направил такова, защото само чрез осъществяването на една идея се ражда целесъобразност. Ето защо човешкият живот има само онази цел и онова определение, които човек сам си предава. На въпроса: каква е задачата на човека в живота, монизмът може да от-

говори само: неговата задача е тази, която той сам си поставя. Моята мисия в света съвсем не е предварително определена, но тя е винаги тази, която аз сам си избирам. Аз не вървя в живота по един маршрут, определен от една външна сила.
Идеите се осъществяват целесъобразно само чрез хората. Следователно не е позволено да се говори за осъществяването, за въплъщението на идеи чрез историята. Всички изказвания като: "Историята е развитието на човека към свободата", или осъществяването на моралния ред в света и т.н. са неиздържани от гледището на монизма.
Привържениците на понятието за целесъобразност вярват, че с това понятие трябва да изоставят същевременно всякакъв ред и всякакво единство в света. Например, Роберт Хамерлинг /Атомистика на волята, т.II стр.201/ казва: "Докато в природата съществуват инстинкти, лудост и да се отрича съществуването на ЦЕЛИ в нея.
"Както устройството на едни уд на човешкото тяло не се определя и обуславя от една висяща във въздуха ИДЕЯ за този уд, а от свръзката с по-голямото цяло, тялото, на което този уд, принадлежи, така и устройството на всяка природно същество, било растение, животно, човек, не се определя и обуславя от една висяща във въздуха ИДЕЯ за него, а от формата - принцип на най-великото цяло на природата, което се проявява и изгражда целесъобразно. А на стр.191 от същия том той казва: "Теорията на целесъобразността твърди само, че въпреки хилядите неудобства и страдания на природните твари, не може да не се признае една висша целесъобразност и планомерност във формите и в развитието на природата, обаче една целесъобразност и планомерност, които се осъществяват само в природните закони и които не могат да бъдат насочени към един свят чревоугодничество с живот без смърт, с развитие без угасване повече или по-малко нерадостни, но абсолютно неизбежни междинни степени.
Когато на един свят изпълнен с чудеса от целесъобразност, каквито природата ни показва във всички области, противниците на понятието за целесъобразност противопоставят купчини от половинчати или пълни, предполагаеми или действителни нецелесъобразности, аз намирам това за твърде смешно".
Какво се нарича тук целесъобразност? Едно съответствие на възприятия спрямо едно цяло. Но понеже на основата на всички възприятия стоят закони /идеи/, които ние намираме чрез нашето мислене, то съответствието на частите на едно цяло от възприятия е именно идейното съответствие на съдържащите се в това цяло от възприятия части на едно идейно цяло. Когато се казва: животното или човекът не са определени от една *висяща във въздуха идея*, това е един неправилен израз и осъде-

ният възглед изгубва от само себе си своя абсурден характер, когато този израз се изправи. Без съмнение животното не е определено от една висяща във въздуха идея, но то е определено от една вродена нему идея, която съставлява неговата закономерна същност. Именно защото идеята не се намира вън от предмета, а действува в него като негова същност, не може да се говори за целесъобразност. Точно този, който отрича, че природното същество се определя от вън /безразлично дали чрез една висяща във въздуха идея или чрез една такава съществуваща вън от създанието, в духа на един миров творец трябва да допусне, че това същество не се определя целесъобразно и планомерно отвън, а се определя причинно и закономерно от вътре. Аз построявам една моши на целесъобразно тогава, когато съчетавам частите в едно съотношение, което те по природа нямат. Целесъобразността на устройството се състои в това, че аз съм вложил в основата на машината идеята за начина на нейното действие. Чрез това машината е станала един обект на възприятието със съответната идея. Такива са и природните същества. Който нарича един предмет целесъобразен за това, защото е образуван закономерно, той може да припише това качество и на природните същества. Само че тази закономерност не бива да се смесва с онази на човешката субективна дейност. За да има цел, абсолютно необходимо е действуващата причина да бъде едно понятие, а именно понятието за действието. Обаче никъде в природата не могат да се посочат понятия като причини: понятието се оказва винаги само като идейно съотношение между причина и следствие. В природата съществуват само под формата на възприятия.

Дуализмът може да говори за цел в света и в природата. Там, където за нашето възприятие се проявява една закономерна връзка между причина и следствие, дуализмът може да приеме, че ние виждаме само едно копие на съотношение, в което абсолютното мирово същество осъществява своите цели. За монизма заедно с абсолютното, недостъпно за опитността мирово същество, което е плод на едно хипотетично умозаключение,отпада и основанието за приемането на мирови и природни цели.

ПРИБАВКА КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ /1918 г./

При едно безпристрастно обмисляне на изнесеното тук човек не ще стигне до извода, че авторът на това изложение, със своето отричане на понятието за целесъобразност относно фактите стоящи извън човека, стои на почвата на онези мислители,които чрез отхвърлянето на това понятие стигат до заключението, че всичко намиращо се извън човешката дейност - а след това и самата тази дейност - е само един природен

процес. От това трябва да ни предпазва и обстоятелството, че в тази книга процесът на мисленето е представен като чест духовен процес. Ако тук се отхвърля мисълта за целесъобразност и по отношение на духовния свят, намиращ извън човешката дейност, това става, защото в този свят се проявява нещо по-висше в сравнение с целта, която се осъществява в човечеството. И когато се говори за едно целесъобразно определение на човешкия род, схващано по образеца на човешката целесъобразност, като за една погрешна мисъл, това трябва да се разбира в смисъл, че отделният човек си поставя цели и от тези цели си образува резултатът на общата дейност на човечеството. Тогава този резултат е нещо по-висше в сравнение с неговите части,човешките цели.

МОРАЛНАТА ФАНТАЗИЯ /ДАРВИНИЗЪМ И НРАВСТВЕНОСТ/

Свободният дух действува според своите импулси, а това са *интуиции,* които са избрани чрез мисленето от целокупността на неговия идеен свят. За *несвободния дух* има причина, защо от своя идеен свят той отделя определена интуиция, за да я постави като основа на своето действие в дадения за него свят от възприятие, т.е. в неговите досегашни преживявания. А преди да дойде до едно решение, той си спомня, какво е направил някой или какво би счел за добре да направи в случай подобен на неговия или какво е заповядал Бог за този случай и т.н. и според това той действува. За свободния дух тези предварителни условия не са единствените подбуди за неговата дейност. У него решението е нещо направо *първично*. В случая той малко се интересува, какво биха сторили други в този случай или каква заповед съществува за него. Той има чисто идейни основания, които го карат да подбере от сферата на своите понятия едно определено от тях и да го превърне в действие. Обаче неговото действие ще принадлежи на възприеманата действителност. Следователно това, което той извършва, ще бъде тъждествено с едно напълно определено съдържание на възприятието. Понятието трябва да се осъществи в едно конкретно отделно събитие. Като понятие то не ще може да съдържа в себе си този отделен случай. То ще може да се свърже с този отделен случай само по същия начин, по който въобще едно понятие се свързва /отнася се към/ с едно възприятие, например като понятието "лъв" се отнася към отделния екземпляр лъв. Междинният член между понятие и възприятие е *представата* /виж стр.29/. За несвободния дух този междинен член е даден предварително. Мотивите съществуват предварително в неговото съзнание като представи. Когато иска да извърши нещо, той го прави така, както е видял други да го вършат или както му е било заповядано за отделния случай. Ето защо авторите-

тът действува най-добре чрез *примери*, т.е. чрез предаване на съзнанието на несвободния дух напълно определени отделни действия. Християнинът действува повече по *образеца* на Спасителя отколкото според ученията му. За положителната дейност правилата имат по-малка стойност отколкото за извършването на определени действия. Законите се явяват в общата форма на понятия едва тогава, когато забраняват действия, но не когато заповядват извършването на тези действия. Закони за това, което трябва да върши, трябва да се дават на несвободния дух в една напълно конкретна форма. Почисти улицата пред вратата на дома си! Плати определения си данък при данъчния чиновник "х" и т.н. Законите имат формата на понятия с оглед забраняването на действия. Не кради! Не прелюбодействувай! Обаче тези закони действуват на несвободния дух чрез посочването на една конкретна представа, например тази за съответното временно наказание, на угризението на съвестта или на вечното осъждане.

В момента, когато е налице подбудата за едно действие в общата форма на понятието /например, Трябва да правиш добро на своя ближен! Трябва да живееш така, че да поощряваш твоето благополучие!/ тогава за всеки отделен случай трябва първо да бъде намерено конкретната представа/. Отнасянето на едно понятие към съдържанието на действието/. У *свободния дух*, който не се ръководи от никакъв образец и от никакъв страх от наказание и т.н., това превръщане на понятието в представа е винаги необходимо.

Човекът произвежда конкретни представи из сферата на своите идеи първо чрез фантазията. Това, от което се нуждае свободния дух, за да осъществи своите идеи, е следователно *моралната фантазия*. Тя е източникът за дейността на свободния дух. Ето защо само хора с морална фантазия са всъщност морално продуктивни. Тези, които са само морални проповедници, т.е. хората, които предават моралните правила, без да могат да ги сгъстят до конкретни представи, са морално непродуктивни. Те приличат на критиците, които знаят да обяснят на понятен език, как трябва да бъде съставено едно творение на изкуството, но самите те не могат да създадат нищо в това отношение.

За да осъществи своята представа моралната фантазия трябва да се хване за определена област от възприятия. Действието на човека не създава никакви възприятия, а претворява съществуващите вече възприятия, предава им нова форма. За да може човек да преобрази определен обект на възприятието или един сбор от такива съобразно с една морална представа, той трябва да е разбрал закономерното съдържание на този обект на възприятието /досегашната форма на действие, която той иска да претвори или да и даде една нова насока/. След това трябва да се на-

мери формата, според която тази закономерност може да се превърне в една нова. Тази част на моралната дейност почива на познанието в света на явленията, с които човек има работа. Следователно тя трябва да се търси в някой клон на научното познание. Следователно, наред със способността за моралните идеи* /* Само повърхностни хора биха могли да виждат в това употребяване на думата "способност", която използувам тук и на някои други места в тази книга, едно връщане към учението на старата психология за душевните способности /сили/. Ако се съпостави това с казаното на стр. 25 ще се получи точното значение на думата/ и за морална фантазия, моралната дейност предполага още и способността да претворяваме света на възприятията, без да нарушаваме тяхната закономерна връзка. Тази способност наричаме *морална техника*. Тя е изучаема в смисъла, в който науката е въобще изучаема.

Общо взето хората са повече способни да намират понятията за вече съществуващия свят, отколкото да определят творчески от фантазията си несъществуващите още бъдещи действия. Затова твърде е възможно без морална фантазия да приемат моралните представи от други и умело да ги осъществяват. Може също да се получи в обратният случай, хора с морална фантазия да нямат техническата сръчност и тогава трябва да си служат с други хора, за да осъществят своите представи.

Доколкото познаването на обектите на нашата област на действие е необходимо за моралната дейност, нашата деятелност почива върху познанието. Това, което трябва да имаме предвид тук, са природните закони. Тук имаме работа с естествената наука, а не с етиката.

Моралната фантазия и способността за морални идеи могат да станат обект на науката едва след като са били произведени от индивида. Обаче тогава те не регулират живота, а вече са го регулирали. Те трябва де се схващат като действуващи причини както и всички други /те представляват цели само за субекта/. Ние се занимаваме с тях като с едно *природоучение на моралните представи*.

Тук не може да съществува една етика като наука за нормите на действие.

Хората са искали да запазят нормативния характер на моралните закони поне заради, това, че са схващали етиката в смисъла на диетиката, която от жизнените условия на организма извличат общи правила, за да може чрез тях да повлияе по-специално върху тялото /Паулсен, Система на етиката/. Това сравнение е погрешно, защото нашият морален живот не може да се сравни с живота на тялото. Дейността на организма съществува без нашето участие, ние намираме в света неговите закони вече завършени, следователно можем да ги търсим и после да приложим намерените. Обаче моралните закони са създадени от нас самите. Ние не

можем да ги приложим, преди те да са били създадени. Грешката иде от това, че моралните закони не могат да бъдат всеки момент създадени по тяхното съдържание, а се предават по наследство. Приетите от прадедите морални закони се явяват тогава дадени както природните закони на организма. Обаче те съвсем не могат да бъдат прилагани от следващото поколение в същия смисъл както диетичните правила. Защото те се предават на индивида, а не както природния закон на един екземпляр на рода или на вида. Като организъм аз съм един такъв екземпляр на вида и ще живея природосъобразно, когато прилагам природните закони на вида и моя специален случай, като морално същество аз съм индивид и си имам своите собствени закони*. /* Когато Паулсен казва/ стр.15 на цитираната книга/: "Различни природни заложби и условия на живот изискват както различните телесни така и една различна морална дието", той е близа до правилното познание, но не налучква решаващата точка. Доколкото съм индивид, аз не се нуждая от никаква дието. Диетиката значи изкуството да се довежда отделният екземпляр в хармония с общите закони на вида. Обаче като индивид аз никак не съм екземпляр на вида/.

Застъпеният тук възглед изглежда в противоречие с онова основно учение на съвременната естествена наука, което се нарича ЕВОЛЮЦИОННА ТЕОРИЯ. Под еволюция или развитие се разбира нещо получаващо се покъсно от нещо съществуващо по-рано по природосъобразен път. Под развитие в органическия свят се разбира това, че явяващите се по-късно /по-съвършени/ органически форми са действителни потомци на съществуващите по-рано /по-съвършени/ и са произлезли по естествен път от тези последните. Последователят на еволюционната теория за организмите бе трябвало всъщност да си представи, че на Земята е имало някога една епоха, когато едно същество би могло да проследи с очи постепенното произлизане на влечугите от първичните *амниоти*, ако то би могло да присъствува тогава като наблюдател и би било надарено със съответно дълъг живот. Също така теоретиците на еволюцията би трябвало да си представят, че някое същество би могло да наблюдава произлизането на слънчевата система от Кант-Лапласовата мъглявина, ако то би могло да застане свободно и безкрайно продължително време на подходящо място в областта на мировия етер. Че в такъв случай ще трябва да си представим както първичните амниоти така и Кант-Лапласовата мъглявина различно от представите, които материалистичните мислители имат за тях, това не е важно тук. Обаче на никого от теоретиците на еволюционната теория не би трябвало да хрумни да твърди, че от понятието за първичните амниоти би могло да се извлече това за влечугото с всички негови свойства, даже и когато някога не е видял влечуго. Също

така от понятието на Кант-Лапласовата мъгляви на не би трябвало да се извлича слънчевата система, ако считаме, че това понятие на първичната мъглявина е определено направо при възприятието на тази първична мъглявина. С други думи казано: Ако теоретикът на еволюцията е последователен в своето мислене, той трябва да твърди, че от миналите фази на развитието се получават действително по-късни такива, че когато ни дадено понятието на несъвършеното и това на съвършеното ние можем да видим връзката съществуваща между тях. Обаче в никой случай той не би трябвало да допуска, че когато сме добили едно понятие за минали форми, то е достатъчно, за да можем да извлечем от него по-късните форми. От това за етиката следва, че той наистина може да създре връзката между появилите се по-късно морални понятия и тези възникнали по-рано, но не и това, че може да се извлече каквато и да е морална идея от съществуващите по-рано такива. Като морално същество индивидът произвежда своето собствено съдържание. За етика това произведено съдържание е нещо дадено точно както за естественика влечугите са нещо дадено. Влечугите са произлезли от първичните амниоти, обаче естественикът не може да извлече понятието за влечугите от това за първичните амниоти. Възникващите по-късно морални идеи се развиват от съществуващите по-рано, обаче етикът не може да извлече от моралните понятия на една съществуваща по-рано културна епоха тази на една по-късна епоха. Обърквaнето иде от там, че като естественици ние имаме вече пред себе си фактите и след това ги опознаваме, докато при моралната дейност ние първо създаваме фактите, които след това познаваме. При процеса на развитие на моралния ред в света ние извършваме това, което природата извършва на една по-ниска степен, изменяме нещо възприемаемо. Следователно етичната норма не може да бъде позната първо както един природен факт, но тя трябва да бъде създадена. Едва когато съществува, тя може да бъде обект на познанието.

Но можем ли ние да мерим новото си със старото? Не ще ли бъде принуден всеки човек да мери произведеното чрез неговата морална фантазия с наследените нравствени учения? Това е безсмислено за всичко което трябва да се прояви като нещо морално продуктивно, както би било безсмислено ако искаме да мерим една нова природна форма с една стара и бихме казали: Понеже влечугите не съвпадат с първичните амниоти те представляват една неоправдана /болестна/ форма.

Следователно етичният индивидуализъм не стои в противоречие с една правилно разбрана еволюционна теория, а следва направо от нея. Хекеловото родословие от първичните животни до човека като органическа същност би трябвало да може да бъде проследена без прекъсване на природната закономерност и без нарушаване на единното развитие

чак до индивида като морално същество в определен смисъл. Обаче някъде не би могло от същината на един предшествуващ вид да бъде извлечена същината на един следващ вид. Но колкото е вярно, че моралните идеи на индивида явно са произлезли от тези на неговите предци, толкова вярно е също, че този индивид е морално безплоден, ако сам няма морални идеи.

Същият етичен индивидуализъм, който развих въз основа на предидущите възгледи, би могъл да се извлече от теорията на развитието /еволюционната теория/. Крайното заключение би било същото, само пътят, по който то се постига е различен.

Възникването на напълно нови нравствени идеи от моралната фантазия е също така малко учудващо за еволюционната теория, както и възникването на един нов животински вид от друг такъв. Само че като монистичен мироглед тази теория трябва да отхвърля всяко отвъдно /метафизично/ предполагаемо влияние, което не може да бъде изживяно идейно. Тук тя следва същия принцип, който прилага, когато търси причините на нови органични форми и при това не се позовава на намесата на едно извънсветовно същество, което произвежда всеки нов вид чрез свръхестествено влияние според една нова творческа мисъл. Както за обяснението на едно живо същество монизмът не се нуждае от никакви свръхестествени творчески мисли, така за него е също невъзможно да извлича моралния ред на света от причини, които не се намират вътре в изживяемия свят. Той не може да счита същността на една воля като нравствена проява за изчерпана, като я подчинява на едно постоянно свръхестествено влияние, което се упражнява върху моралния живот /божествено управление на света/, или като я подчинява на едно специално временно откровение /предаването на десетте заповеди/ или явяването на Бога на Земята /Христос/. Това, което става чрез всички тези причини при човека и в човека, тава морално едва, когато в човешкото изживяване то се превръща в индивидуална собственост. За монизма нравствените процеси както и всичко друго са произведения на света и техни те причини трябва да се търсят в света. А понеже човекът е носител на нравствеността, тези причини трябва да се търсят в него.

Така *етичният индивидуализъм* е увенчание на сградата, която Дарвин и Хекел са се стремили да осъществят за естествената наука. Той е *одухотворено* еволюционно учение, пренесено върху моралния живот.

Който предварително и тесногръдо приписва на понятието "природно" една произволно ограничена област, лесно може да стигне до убеждението, че в това понятие няма никакво място за свободната човешка деятелност. Постъпващият последователно теоретик на еволюцията не може да изпадне в такова тесногръдие. Той не може да завърши естестве-

ния начин на развитие до маймуната и да признае на човека един "свръх естествен" произход, и тогава, когато търси естествените прадеди на човека, той трябва да търси в природата духа. Но той не може да спре и при органическите функции на човека и да счита само тях за естествени /природни/, а трябва да счита и свободния морален живот като едно продължение на органичното.

Съобразно с неговото основно схващане теоретикът на еволюцията може само да твърди, че съвременната нравствена деятелност произхожда от други видове световни процеси: характеристиката на дейността, т.е. нейното определение като *свободен акт*, той трябва да остави на *непосредственото наблюдение* на дейността. Той също твърди, че човеците са произлезли от нечовешките прадеди. Но как са устроени човеците, това трябва да бъде установено чрез наблюдение извършено върху самите тях. Резултатите на това наблюдение не могат да влязат в противоречие с една правилно разбрана история на еволюцията. Само твърдението, че резултатите са от такова естество, щото те изключват природния ред в света, не може да се съгласува с новото направление на естествената наука*. /*Когато посочваме мислите /етичните идеи/ като обекти на наблюдението, това е оправдано. Защото въпреки, че през време на мислителната дейност образите на мисленето не влизат в полето на наблюдението, те могат да станат обект на наблюдението след като са произведени. По този начин е получена характеристиката на нашата дейност./.

Етичният индивидуализъм няма защо да се страхува ни най-малко от една естествена наука, която добре разбира себе си: наблюдението ни показва, че характерната черта на съвършеното форма на човешката действителност е *свободата*. Тази свобода трябва да се приписва на човешката воля дотолкова, доколкото тази воля осъществява чисто идейни интуиции. Защото тези интуиции не са резултат на една действуваща върху тях необходимост, но нещо почиващо на себе си. Намери ли човек, че едно действие е *копие* на една такава идейна интуиция, той чувствува това действие като свободно. В такъв един признак на действието се състои свободата.

Как стои сега, от тази гледна точка, въпросът със споменатото вече различие между две изречения /стр.8 и следв./: "Да бъдеш свободен, значи да можеш да вършиш това, което искаш" и "Да можеш да желаеш или да не желаеш по прищявка, това е истинският смисъл на догмата за свободната воля". Хемерлинг е основал своя възглед за свободната воля върху това различие, като счита първото изречение за правилно, а второто за абсурдна тавтология. Той казва: "Аз мога да върша това, това което искам. Но да се казва: аз мога да искам това, което искам, това е

чиста тавтология". Дали мога да извърша, т.е. да превърна в действителност това, което искам, следователно това, което съм си предначертал като идея на моето действие, това зависи от външни обстоятелства и от моята техническа сръчност /виж стр.102 и следв./. Да бъде човек свободен, това значи, той да може да определя от себе си чрез моралната фантазия представите /мотивите/ които стоят на основата на неговата дейност. Свободата е невъзможна когато нещо извън мене /някой механически процес или въображаем и съществуващ от света Бог/ определя моите морални представи. Следователно аз съм свободен само тогава, когато сам произвеждам тези представи, не съм свободен, когато мога да изпълнявам мотивите, които едно друго същество е вложило в мене. Свободно същество е онова, което може да иска това, което то само счита за правилно. Който върши нещо различно от това, което иска, той трябва да бъде заставен към това другото чрез мотиви, които не са в него. Такъв човек действува несвободно. Да може човек да иска по прищявка това, което той счита за правилно, значи: да може по прищявка да бъде свободен или несвободен. Това е също така абсурдно както и да се счита за свобода способността човек да може да върши това, което той трябва да иска. Но това последното твърди Хамерлинг, когато казва: "Съвършено вярно е, че волята се определя винаги от мотиви, но нелепо е да се казва, че за това тя е свободна, защото за нея не може да се желае и да се мисли по-голяма свобода от тази, тя да може да се осъществява според размера на своята сила и решителност". Но няма съмнение, трябва де се желае една по-голяма свобода и тя е именно истинската. А това е: човек да може сам да определя основанията на своята воля.

Има обстоятелства, при които човек се отказва да изпълни това, което иска. Да се остави да ме се предпише това, което иска. Да се остави да му се предпише това, което трябва да върши, т.е. да иска това, което някой друг, а не той самият счита за правилно, това той върши дотолкова, доколкото не се чувствува свободен.

Външните власти могат да му попречат да извърши това, което искам. Тогава те просто ме осъждат на бездействие или ме правят несвободен. Едва когато заробват моя дух и изгонват от главата ми моите мотиви, за да поставят на тяхно място своите, тогава те преследват моята несвобода. Ето защо църквата не се обръща само против делата, но главно против *нечистите мисли*, т.е. против нечистите мотиви на моята дейност. Тя ме прави несвободен, когато всички мотиви, които не идват от нея, тя счита за нечистия. Една църква или някоя друга общност създава несвобода тогава, когато нейните свещеници или учители стават повелители на съвестта, т.е. когато вярващите трябва да черпят мотивите на своите дела от тях /от изповедническия стол/.

ПРИБАВКА КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ /1918 г./

В изложеното относно човешката воля е дадено това, което човек може да изживее при своите действия, за да стигне чрез това изживяване до съзнанието: моята воля е свободна. Много важно е, че оправданието да наричаме волята свободна се постига чрез изживяването: във волята се осъществява една идейно интуиция. Това може да бъде само резултат на наблюдението в смисъла, че човешката воля се наблюдава в течение на развитието. Целта на това развитие се състои в постигане именно на една такава възможност на волята, основаваща се на чисто идейна интуиция. Такава една възможност може да бъде постигната, защото в идейната интуиция не действува нищо друго освен нейната опираща се на себе си същност. Когато в човешкото съзнание е налице една такава интуиция, тя не е резултат от процесите в организма /виж стр.38 и следв./, а дейността на организма е отстъпила, за да стори място на идейната дейност. Когато наблюдаваме едно воля, която е копие на интуицията, тогава органически необходимата дейност се е оттеглила и от тази воля. Волята е свободна. Не ще може да наблюдава тази свобода на волята онзи, който не е в състояние да види, как свободната воля се състои в това, че първо чрез интуитивния елемент се произвежда едно парализиране, едно отстъпване на необходимата дейност на човешкия организъм и на нейното място поставена духовната дейност на изпълнената с идеи воля. Само който не може да наблюдава това двойно естество на една свободна воля, той вярва в несвободата на всяка воля. Който може да направи такова наблюдение, той се издига до разбирането, че доколкото човек не може да осъществи докрай процеса възпиращ органическата дейност, той е несвободен, но че тази несвобода се стреми към свободата и тази свобода съвсем не е един отвлечен идеал, а една намираща се и живееща в човека направляваща сила. Човекът е свободен дотолкова, доколкото може да осъществи в своя волев акт онова душевно настроение, което живее в него, когато той има съзнание за изграждането на чисто идейни /духовни/ интуиции.

СТОЙНОСТ НА ЖИВОТА
/ПЕСИМИЗЪМ И ОПТИМИЗЪМ/

Противоположен на въпроса за целта или определението на живота /виж стр.48 и следв./ е този за неговата стойност. В това отношение срещаме два противоположни възгледа, а между тях всички мислими опити за примирение. Единият възглед казва: Светът е мислимо най-добрият, какъвто може да съществува, а животът и дейността в този свят са едно благо с неоценима стойност. Всичко се представя като хармонично и целесъобразно взаимодействие и е достойно за удивление. Даже и привид-

но злото и лошото погледнато от една по висока точка на зрението, е добро, защото то представлява една благотворна противоположност на доброто. Ние можем да ценим толкова по-добре доброто, колкото то се различава от злото, изпъква пред него. Самото зло не е нещо действително, ние чувствуваме като зло само една по-малка степен на доброто. Злото е отсъствие на доброто, но то не е нещо, което има значение по себе си.

Другият възглед и този,който твърди: Животът е пълен със страдания и мизерия, навсякъде неприятното превъзхожда приятното, скръбта превъзхожда радостта. Съществуването е едно бреме и при всички обстоятелства небитието е за предпочитане пред битието.

Главни представители на първия възглед, на оптимизма, са *Шефтебъри и Лайбниц*, а на втория, песимизма, *Шопенхауер и Едуард Фон Хартман*.

Лайбниц смята, че светът е най-добрият, какъвто може да съществува. Един по-добър свят е невъзможен. Защото Бог е добър и мъдър. Един добър Бог иска да сътвори най-добрия от световете, един мъдър Бог познава този свят, той може да го различи от всички други лоши светове. Само един лош или лишен от мъдрост бог би могъл да създаде един полош от възможно най-добрия свят.

Който изхожда от тази гледна точка, лесно ще може да предначертае насоката на човешката дейност, насоката, по която тя трябва да върви, за да даде своя принос към най-доброто в света. Човек трябва само да проучи божествените решения и да се ръководи от тях. Когато знае какви цели преследва Бог със света и с човешкия род, той ще върши, това, което трябва. И той ще се чувствува щастлив да може да прибави своето добро към другото добро. Следователно от гледището на оптимизма животът заслужава да се живее. Той трябва да ни подбуди да вземем съдействуващо участие в него.

Съвсем различно си представя нещата Шопенхауер. Той не схваща първопричината на света като едно всемъдро и вседобро същество, а като сляп стремеж или воля. Основната черта на волята е вечен стремеж, непрестанно жадуване за задоволяване, което никога не може да се постигне. Защото когато една преследвана цел е постигната, ражда се една нова нужда и т.н. Задоволството винаги трае твърде малко. Цялото останало съдържание на нашия живот е един незадоволен стремеж, т.е. недоволство, страдание. Когато най-после слепият стремеж се затъпява, тогава ни липсва всякакво съдържание, безкрайна скука изпълва нашето съществуване. Ето защо относително най-добре е да угасим, да задушим желанията и нуждите, да убием волята. Шопенхауровият песимизъм води до бездействие, а неговата нравствена цел е *всемирна* леност.

По съвсем друг начин се старае Хартман да обоснове песимизма и да го използува за етиката. Следвайки един любим стремеж на нашата епоха Хартман се опитва да обоснове своя мироглед върху опита. От *наблюдението* на живота той иска да направи извод, дали удоволствието или неудоволствието преобладава в света. Той прекарва пред погледа на разума това, което хората считат за добро или щастие, за да покаже, че при едно по-точно разглеждане всяко предполагаемо удоволствие се оказва една *илюзия*. Илюзия е, когато вярваме, че в здравето, младостта, свободата, задоволеното съществуване, любовта /половото удоволствие/, състраданието, приятелството, семейния живот, честолюбието, честта, славата, властта, религиозното назидание, заниманието с науката и изкуството, надеждата в задгробния живот, участието в културния напредък - можем да имаме източници на щастие и задоволство. При едно трезво разглеждане всяко удоволствие носи в света много повече зло и мизерия отколкото радост. Неприятността изпитана при махмурлука е винаги по-голяма от приятността доставена от пиянството. Неудоволствието далече преобладава в света. Никой човек, даже и относително щастливият, ако го запитаме, не би искал да живее втори път мизерния живот. Обаче понеже Хартман не отрича съществуването на идейното /на мъдростта/ в света, а му признава еднакъв дял наред със слепия стремеж /волята/, той може да припише сътворението на света на своето първично същество /на Бога/ само като приема, че страданието на света се превръща в една пълна с мъдрост мирова цел. Но според него страданието на световните същества е страдание на самия Бог, защото животът на света като цяло е тъждествен с живота на Бога. Обаче едно всемъдро същество може да вижда своята цел само в освобождението от страдание, а понеже цялото съществува ние е страдание, тази цел трябва да бъде освобождение от съществуването. Целта на сътворението на света е да превърне битието в далече по-доброто небитие. Мировият процес и една постоянна борба против страданието на Бога, което най-после завършва с унищожаването на всяка съществуване. Следователно нравственият живот на хората ще бъде: участие в унищожаването на съществуването. Бог е създал света, за да освободи чрез него от едно безгранично страдание. "Светът трябва да се счита като един вид сърбежен обрив върху Абсолютния", чрез който неговата несъзнателна лечебна сила се освобождава от една вътрешна болест," или още като болезнен пластир, който всеединното Същество си слага, за да отправи едно вътрешно страдание първо навън, а след това да го отстрани". Хората са части от света. В тях страда Бог. Той ги е създал,за да разпръсне своето безгранично страдание. Страданието, което всеки отделен от нас изпитва, е само капка в безкрайното море на божието стра-

дание. /Хартман: Феноменология на нравственото съзнание, стр.866 и следв./.
Човек трябва да се проникне от познанието, че преследването на индивидуалното удоволствие /егоизъм/ е лудост, и да си поставя за задача чрез безкористна преданост да посвети живота си на освобождението на Бога. Противоположното на песимизма на Шопенхауер този на Хартман води до една предана дейност за една велика задача.
Но как стои въпросът с позоваването на опитността?
Стремежът на удоволствие е едно надхвърляне, едно превишаване на това, което животът изисква. Едно същество е гладно, т.е. стреми се към насищане, когато неговите органически функции изискват за тяхното по-нататъшно подържане внасянето на ново жизнено съдържание под формата на храна. Стремежът към почести е израз на това, че човек счита своята лична дейност за пълностойна едва тогава, когато външната среда признава тази негова дейност. Стремежът към познание се ражда, когато на света, който човек може да вижда, да чува и т.н. липсва нещо дотогава, докогато той не го е разбрал. Осъществяването на стремежа създава в стремящия се индивид удоволствие, а непостигането – неприятност. При това важно е да се отбележи, че удоволствието и неприятността зависят от постигането или непостигането на стремежа. Самият стремеж не може да се счита като неприятност. Когато се оказва, че в момента на постигането на един стремеж веднага възниква един нов такъв, не трябва да се казва, че удоволствието е създало за мене неприятност, понеже при всички обстоятелства наслаждата ражда желание към едно повторение или към едно ново удоволствие. Едва когато това желание се сблъска с невъзможността да бъде задоволено, аз мога да говоря за неприятност. Даже и тогава, когато една изпитана наслада създава у мене желанието към едно по-голямо или по-рафинирано изпитване на удоволствие, аз мога да говоря за една неприятност, породена от първото удоволствие едва тогава, когато не намирам възможност да постигна по-голямото или по-рафинирано удоволствие. Само тогава, когато неприятността настъпва като естествено последствие на наслаждата, какъвто е например случаят с половото удоволствие у жената, последвано от мъките на раждането и грижите за отглеждане на децата, можем да считаме, че наслаждата е причина за страданието. Ако стремежът като такъв би предизвикал неприятност, тогава всяко отстраняване на стремежа би трябвало да бъде придружено от удоволствие. Но точно обратното е вярно. Липсата на стремеж в съдържанието на нашия живот поражда скука, а тази последната е свързана с неприятност. Но понеже стремежът може да трае дълго, преди да бъде изпълнен и предварително се задоволява с надеждата за постигането му, трябва да се признае, че неп

риятността няма нищо общо с стремежа като такъв, а зависи единствено от неговото незадоволяване. Следователно при всички случаи Шопенхауер не е прав, когато счита желанието или стремежа /волята/ като такъв за източник на страданията.
В действителност даже обратното е вярно. Стремежът /желанието/ в себе си доставя удоволствие. Кой не познава насладата, която надеждата за постигането на една далечна, но силно желана цел доставя? Тази радост е спътница на работата, чийто плодове ще берем едва в бъдеще. Това удоволствие е напълно независимо от постигането на целта. А когато целта е постигната, към удоволствието създадено от стремежа се при бавя като нещо ново това на постигането. Обаче който би искал да каже: към неприятността дължима на една непостигната цел се прибавя и тази на излъганата надежда и накрая неприятността от непостигането става още по-голяма отколкото би било удоволствието от постигането, на него трябва да му отговорим: и обратното може да се случи, хвърляйки поглед назад върху насладата през време на преследването на желанието, това ще смекчи неприятността от неизпълнението. Който поглеждайки към пропадналите надежди си казва: Аз направих това, което зависи от мене! Той доставя едно доказателство за това твърдение. Онези, които твърдят, че при едно неизпълнено желание не само остава непостигната радостта, която би се получила от неговото изпълнение, но се унищожава и насладата свързана с желанието, те изпускат из погледа блаженото чувство, което доставя съзнанието, че даденият човек се е стремил да изпълни най-доброто според силите си.
Изпълнението на едно желание предизвиква радост, удоволствие, а неизпълнението му - неприятност. От това не трябва да се прави извода: удоволствието е задоволяване на едно желание, неприятността е незадоволяване на едно такова. Както удоволствието така и неприятността могат да се появят в едно същество и без да бъдат последствия от едно желание. Болестта е неприятност, която никакво желание не предхожда. Който би искал да твърди, че болестта е едно незадоволено желание, би изпаднал в грешката да счита за положително желание стремежа на човека да не се разболява. Когато някой получава наследство от един богат роднина, за който дотогава не е знаел нищо, това му причинява голяма радост, без предварително да е имал желание.
Следователно който иска да проучи дали на страната на удоволствието или на тази на неприятността има излишък, той трябва да сложи в сметката: удоволствието съпровождащо желанието, това от изпълнението на едно желание и най-после онова, което получаваме без да сме се стремили към него. На другата страна на сметководната книга трябва да стои:неприятността на скуката, тази на неизпълненото желание и най-

после такава, която ни сполетява неочаквано, без да сме имали някакво желание. Към последната категория принадлежи също и неприятността, причинена от една неизбрана от самите нас работа, а наложена ни от някой друг.

Сега възниква въпросът: Кое е най-правилното средство за получаване балансът на този кредит и дебит? Едуард фон Хартман е на мнение, че това е преценяващият разум. Наистина той казва /Философия на под съзнателното,т.II,стр.290/: "Страдание и радост съществуват дотолкова, доколкото те са чувствувани". От това следва, че за удоволствието, за радостта не съществува друга мярка, освен субективната мярка на чувството. Аз трябва да чувствувам дали сборът от моите чувства на неприятност съпоставени с моите чувства на радост, на удоволствие показват в мене един превес на радостта или на страданието. Без да държи сметка затова Едуард фон Хартман твърди: "Ако стойността на живота на едно същество трябва да се мери според неговата субективна мярка, с това съвсем не се казва, че всяко същество извлича правилния алгебричен сбор от общите афекции на неговия живот, с други думи казано, че неговото общо съждение върху собствения му живот относително неговите субективни преживявания е правилно". С това *умствената преценка* на чувството отново се взема като мярка за стойността на живота*. /*Който иска да пресметне, да ли преобладава общият сбор на удоволствията или този на неприятностите, не взема под внимание, че подлога на пресмятане нещо, което никъде не се изживява. Чувството не пресмята и за правилната оценка на живота служи действителното изживяване, а не някакво измислено пресмятане./.

Който се присъединява повече или по-малко към начина на мислене на такива мислители като Едуард фон Хартман, може да вярва, че за да се добере до една оценка на живота би трябвало да изключи всички фактори, които фалшифицират нашето съждение върху баланса на удоволствието и неудоволствието. На първо място според него нашето желание /инстинкт, воля/ се намесва внасяйки смущение в нашето трезво обсъждане стойността на чувството. Докато, например, всъщност би трябвало да си кажем, че половата наслада е източник на злото, фактът че половият инстинкт у нас е мощен, той ни съблазнява да преследваме химерата на някакво удоволствие, което съвсем не е така голямо. Ние искаме да се наслаждаваме, ето защо не си признаваме, че това наслаждение ни доставя страдание. На *второ място* последователят на Хартман подлога чувствата на критика, за да покаже, че предметите, към които се придържат чувствата, се оказват пред познанието на разума като илюзия и че те биват разрушени в момента, когато нашата растяща индивидуалност разкрива илюзиите.

Той може да си представи нещата по следния начин. Когато един честолюбив човек иска да си изясни, дали в момента, когато започва своето наблюдение в неговия живот е преобладавало удоволствието или неудоволствието, той трябва да се освободи от два източника на погрешки. Понеже той е честолюбив, тази основна черта на неговия характер ще показва радостите идващи от признаването на неговите заслуги през увеличително стъкло, а огорченията от пренебрегването от незачитането им през умалително стъкло. А в момента, когато е изпитвал пренебрежението на другите той е чувствувал оскърбление именно защото е честолюбив. В спомена му тези оскърбления се явяват в смекчена светлина, докато радостите от признаването на заслугите му, за което той е така чувствителен, се отпечатват още по-силно. Но за честолюбивия човек е истинска благодат, че това е така. Измамата намалява неговото чувство на неприятност в момента на самонаблюдение. Въпреки това неговото съждение е погрешно.

Страданията, над които се простира едно було, той действително е трябвало да ги изпитва в пълната им сила, а ги вписва фалшиво в своята сметководна книга. За да стигне до едно правилно съждение честолюби вият трябва да се освободи от своето честолюбие в момента на наблюдението. Той трябва да разглежда своя изминал дотогава живот с духовното око без очила. Иначе той би приличал на търговец, който при приключване на своите книги поставя своето търговско усърдие на страната на печалбите.

Той може да отиде още по-далече, и да каже: Честолюбивият ще си изясни също, че признаването на заслугите му, към което той се стреми, е нещо лишено от стойност. Той сам ще разбере, или други ще го накарат да разбере, че един разумен човек няма защо да очаква признание от страна на другите, понеже човек винаги може да счита че при всички подобни случаи, които не са жизнени въпроси на развитието или които не са още окончателно разрешение от науката винаги "болшинството не е право, а правото е на страната на малцинството". "Пред едно подобно разсъждение отстъпва този, който е направил от честолюбието своя пътеводна звезда. В него намира той своето щастие". /Философия на несъзнателното, т.II стр.332/. Когато честолюбивият си казва всичко това, той ще счита за илюзия всичко, което неговото честолюбие го кара да си представя като действителност, а следователно и чувствата, свързани със съответните илюзии на неговото честолюбие. Поради тази причина би могло тогава да се каже: От сметководната книга за стойността на живота трябва да се заличи и това,което илюзиите създават като чувства. Това, което остава тогава би представлявало свободният от илюзии сбор от удоволствия на живота и този сбор би бил толкова маломерен в

сравнение с този на неприятностите, че животът не би бил никакво удоволствие и небитието би трябвало да бъде предпочитано пред битието.
Въпреки че при установяването на баланса на удоволствието измамата, причинена от намесата на инстинкта на честолюбието, е много явна, казаното относно илюзорния характер на обектите на удоволствието трябва да се отрече. Едно отделяне от баланса на живота на всички чувства на удоволствие, свързани с действителни или предполагаеми илюзии, би опорочило този баланс относно удоволствията. Защото честолюбивият действително е изпитал радост от признанието на тълпата, безразлично дали по-късно той или някой друг ще намери, че това признание е една илюзия. С това изпитаното приятно чувство не се намалява ни най-малко. Заличаването на баланса на живота на всички подобни "илюзии" чувства не е едно правилно решение на нашето съждение върху чувствата, а представлява едно заличаване на действително съществуващите чувства от самия живот.
А защо трябва да се отделят тези чувства, които ги има, на него именно те доставят удоволствие. Който се е освободил от тях, у него чрез изпитването на освобождението /не самодоволното чувство: какъв човек съм аз! А обективните източници на удоволствие, които произтичат от превъзмогването/ се поражда едно наистина одухотворено, но не по-маловажно удоволствие. Когато от баланса на удоволствието се заличават чувства, поради това, че те са свързани с предмети, които се оказват илюзии, тогава ние правим стойността на живота да зависи от количеството на удоволствието, а от качеството на удоволствието, а това последното от стойността на нещата предизвикващи това последното. Но когато искам да определя стойността на живота от количеството на удоволствията и на неприятностите, които той ми носи, аз не трябва да предпоставям нещо друго, чрез което да определям отново стойността или малоценността на удоволствието. Когато казвам: искам да сравня количеството на удоволствието с това на неприятността и да видя, кое от тях е по-голямо, тогава трябва да сложа в сметката цялото удоволствие и неудоволствие в техните действителни размери, независимо от това, дали на тяхната основа стои една илюзия или не. Който приписва на едно почиващо на илюзии удоволствие по-малка стойност за живота отколкото на едно такова, което разумът намира за правдоподобно, прави стойността на живота зависима не само от удоволствието, а и от други фактори.
Който подценява удоволствието за това, че то е свързано с един суетен предмет, прилича на търговец, който вписва в своята сметка значителния доход от една фабрика за играчки с една четвърт по-малко поради това, че в нея се изработват предмети за забавление на децата.

Когато става дума само за това, да преценим количеството на удоволствието или неприятност, трябва да оставим настрана илюзорния характер, който обектите на определени чувства на удоволствие носят.
Препоръчаният от Хартман път за преценяване на количеството удоволствие или неудоволствие, създадени от живота, чрез разума, ни доведе до там да знаем, как трябва да устроим сметката, какво трябва да сложим на една и на друга страна на сметководната книга.
Но как трябва да направим сега сметката? Годен ли е разумът да определи баланса?
Търговецът прави грешки в своята сметка, когато пресметната печалба не се покрива с благата, които е до бил или ще добие в своята търговия. Също и философът безусловно ще извърши грешка в своето разсъждение, ако пресметнатия от него излишък на удоволствие или неудоволствие не би бил действително изживян, почувствуван.
Аз не искам предварително да обсъждам сметката на песимизма, който се основава на разглеждането на света с помощта на разума. Обаче който трябва да решава, дали трябва да живее по-нататък или не, той първо ще поиска доказателство, къде се намира излишъкът на неудоволствието?
С това ние засегнахме онази точка, където разумът не е в състояние сам да определи чрез себе си излишъка на удоволствието или неудоволствието, но къде той трябва да покаже този излишък в самия живот като възприятие. Човек може да се домогне до действителността не като се придържа единствено към понятието, а като свърже понятието с възприятието /чувството е също така възприятие/. /виж стр.23/. Търговецът също ще напусне своята търговия едва тогава, когато загубите изчислени в сметководната книга ще бъдат потвърдени от самите факти. Ако това не е така, тогава той ще накара своя сметководител да направи отново изчисленията. По същия начин ще постъпи в своя живот и човекът. Когато философът иска да му докаже, че неудоволствието далече превишава удоволствието, тогава той ще каже: ти си сбъркал в твоите разсъждения, премисли нещата още веднъж. Ако обаче в едно предприятие в даден момент действително има такива загуби, че някакъв кредит не е вече достатъчен да задоволи кредиторите, то и тогава банкрутът настъпва само ако търговецът пренебрегва да внесе яснота в своите сметки чрез редовно водене на книгите. Също така, ако в даден момент количеството неудоволствие у даден човек би било толкова голямо, че никаква надежда /кредит/ за бъдеще удоволствие не може да го изведе от страданието, това би довело до банкрут в живота.
Обаче броят на самоубийците е сравнително малък в сравнение с тези, които смело продължават своя живот. Много малко хора слагат край на

живота си поради сполетелите ги неприятности. Какво следва от това? Или че е неправилно да се казва: количеството неудоволствие е по-голямо от това на удоволствието, или че ние свързваме желанието да живеем по-нататък с количеството на удоволствие или неудоволствие.
По един своеобразен начин Едуард фон Хартман стига до там да счита, че животът е лишен от стойност поради това, че в него преобладава страданието и да твърди въпреки това, че е необходимо той да се живее. Тази необходимост се състои в това, че посочената по-горе цел /стр.55 и следв./ може да бъде постигната само чрез неуморна и предана работа на човека. Обаче докато хората преследват своите егоистични наслади, те са негодни за такава безкористна работа. Едва когато чрез опитност и разум са се убедили, че егоистично преследваните наслади в живота не могат да бъдат постигнати, те се посвещават на своята истинска задача. По този начин песимистичното убеждение трябва да бъде източник на безкористието. Едно възпитание на основата на песимизма ще изкорени егоизма чрез това, че поставя пред очите на човека безперспективността на този егоизъм.
Следователно според този възглед стремежът към удоволствие има своите основи в човешката природа. Само когато разбере, че този стремеж не може да се осъществи, човек се отказва от него и се посвещава на една по-възвишена задача.
Но за един нравствен мироглед, който разчита да накара хората да се отдадат на безкористни цели в живота чрез признаването на песимизма, не може да се каже, че той ще победи егоизма в истинския смисъл на думата. Когато човек е разбрал, че егоистичният стремеж към удоволствие не може да доведе до никакво задоволяване, тогава, за да овладее своята воля, неговите морални идеали трябва да бъдат достатъчно силни. Човекът, който егоизъм желае гроздето заради удоволствието, намира, че то е кисело, защото не може да го стигне. Тогава той се отвръща и се посвещава на безкористен живот! Според мнението на песимистите моралните идеали не са достатъчно силни, за да победят егоизма, обаче те изграждат своята власт върху почвата, която е била освободена чрез разбирането, че егоизмът няма никаква перспектива. Ако хората по природа се стремят към удоволствие, но не могат да го постигнат, тогава единствената разумна цел би била да се унищожи съществуването и да се освободим от него чрез небитието. И когато някой мисли, че същинският носител на мировото страдание е Бог, хората би трябвало да си поставят задачата да освободят Бога от това страдание. Чрез самоубийството на отделния човек не се допринася за постигането на тази цел, но то- ва постигане се възпрепятствува. Бог е създал разумно човека, за да бъде освободен чрез неговата дейност. Иначе сътворението би било без-

целно. И такъв един мироглед мисли за цели, които лежат вън от човека. Всеки трябва да даде своя принос в общото дело на освобождението.
Ако той се отклони от своето задължение чрез самоубийство, тогава припадащата му се работа трябва да се поеме от други. Вместо него тези последните трябва да понасят страданията на съществуването. И понеже във всяко същество се крие Бог като истински носител на страданието, самоубиецът с нищо не е намалил страданието на Бога, създава мъчнотии на Бога да сътвори един заместител.
Всичко това предполага, че удоволствието е мярка за стойността на живота. Животът се изявява чрез сбор от инстинкти /нужди/. Ако неговата стойност зависеше от това, дали той носи повече удоволствие или неудоволствие, тогава инстинктът, който носи на своя носител повече неудоволствие отколкото удоволствие, трябва да се счита за лишен от стойност. Нека разгледаме инстинкта и удоволствието според това, дали първият може да бъде мерен с второто. За да не събуждаме подозрението, че започваме живота със сферата на "духовната аристокрация", нека започнем с една чисто животинска нужда, с глада.
Гладът настъпва, когато според тяхното естество нашите органи не могат да функционират по-нататък без внасянето на нови вещества. Това, към което се стреми първо гладният, е насищането. Щом храната е внесена в достатъчно количество в организма, за да престане гладът, постигането е вече всичко, към което се стреми инстинктът на храненето. Наслаждата, свързана с насищането, се състои на първо място в остраняването на страданието, причинено от глада. Към простия инстинкт за хранене се прибавя една нова нужда. Чрез приемането на храната човек иска не само да възстанови нарушените функции на своите органи, съответно да преодолее страданието на глада, а търси да постигне това със съпровождане на приятно вкусово усещане. Той може даже когато се намира половин час преди едно вкусно ядене, да се откаже от едно помалко вкусно ядене, което по-рано би го задоволило, за да не си развали удоволствието за по-доброто. Той се нуждае от глада, за да изпита пълна наслада от яденето. Чрез това гладът става за него причинител на удоволствието. Ако всичкият съществуващ в света глад би могъл да бъде задоволен, би се получило цялото количество наслада, което би се дължало на нуждата от храна. Към него би трябвало да се прибави и особената наслада, която гастрономите преследват чрез едно култивиране на вкусовите нерви надвишаващо обикновеното.
Това количество наслада би имало най-голяма стойност, когато всички насочени към него нужди биха би ли задоволени и когато заедно с наслаждата не би се наложило да се взема в сметката и известно количество неприятност.

Съвременната естествена наука е на мнение, че природата произвежда повече живот отколкото може да подържа, т.е. тя произвежда също и повече глад, отколкото е в състояние да задоволи. Излишъкът от произведения живот трябва да загине в страдания в борба за съществувание. Приема се, че във всеки момент в световния процес нуждите на живота са по-големи от съответните средства за тяхното задоволяване и че поради това насладата от живота е незадоволителна. Действително съществуващата отделна жизнена наслада с това ни най-малко не се намалява. Там, където настъпва задоволяване на желанието, съществува съответното количество наслада, даже когато в самото същество изявяващо желанието или в други около него има множество незадоволителни инстинкти. Обаче това, което по този начин се намалява, е стойността на желаната наслада. Когато само една част от нуждите на едно живо същество са задоволени, на тази част отговаря съответната наслада. Тази наслада има толкова по-малка стойност, колкото тя е по-малка в сравнение с общите изисквания на живота в областта на въпросните желания. Можем да си представим тази стойност изразена чрез една дроб, чийто числител е действително съществуващата наслада, и чийто знаменател е сборът на нуждите. Дробта има стойност 1, когато числителят и знаменателят са равни, т.е. когато всички нужди са задоволени. Тя е по-голяма от 1, когато в едно същество има повече удоволствие отколкото неговите нужди изискват, и тя е по-малка от 1, когато количеството наслада е по-ниско от сбора на желанията. Обаче никога дробта не може да получи стойност нула, докато числителят има макар и много малка стойност. Ако преди смъртта си един човек би направил равносметка и би си представил количеството наслада полагащо се на определен инстинкт /например глада/, разпределено върху целия живот с всички изисквания на този инстинкт, може би изпитаното удоволствие би имало по-малка стойност, обаче то не може да бъде равно на нула. При еднакво оставащо количество наслада заедно с увеличаване на нуждите стойността на живота намалява. Същото важи и за общия сбор на съществуващия в природата живот. Колкото по-голям е броят на същества по отношение на онези, които могат да намерят пълно задоволяване на своите нужди, толкова по-малка е средната стойност на удоволствието в живота. Полиците върху насладата в живота, които са заложени за нас в нашите инстинкти, стават по-малоценни, ако не можем да се надяваме, че можем да ги заменим за цялата им стойност. Ако имам достатъчно ядене за три дни и след това трябва да гладувам други три дни, с това насладата от първите три дни не намалява. Обаче тогава аз трябва да си я представя разпределена върху шест дни, с което нейната стойност на моя хранителен инстинкт се намалява наполовина. Същото е положени-

ето и при размера на удоволствието по отношение степента на моите нужди. Когато съм гладен за два резена хляб, намазани с масло, и мога да получа само един, насладата получена от единия има само половината от стойността, която би имала, ако след изяждането бих се наситил. Този е начинът, по който се определя стойността на удоволствието в живота. Тя се мери с нуждите на живота. Мярката са нашите желания, удоволствието е това, което се мери. Насладата от насищането получава стойност само чрез това, че има глад, и нейната стойност приема определена величина чрез отношението, което тя /насладата/ има към величината на съответстващия глад.

Неизпълнените, неудовлетворените изисквания на нашия живот хвърлят своята сянка и върху задоволените желания и намаляват стойността на изпълнените с наслада часове. Обаче можем да говорим също и за *настоящата* стойност на едно чувство на удоволствие. Тази стойност е толкова по-малка, колкото е по-малко удоволствието по отношение на трайността и силата на нашето желание.

Пълната стойност има за нас онова количество удоволствие, което по трайност и степен съвпада точно с нашето желание. Едно количество удоволствие по-малко по отношение на нашето желание намалява стойността на удоволствието, едно по-голямо такова произвежда един нежелан излишък, който може да бъде чувствуван като удоволствие само дотогава, докогато през време на изпитването му ние можем да увеличим нашето желание. Ако с увеличаването на нашето желание не сме в състояние да вървим в крак с растящото удоволствие, това последното се превръща в неприятност. Предметът, който иначе би ни задоволил, ни се натрапва, без ние да искаме това, и от това ние страдаме. Това доказва, че удоволствието има за нас стойност само дотогава, докогато можем да го мерим с нашето желание. Едно превишаване на приятното чувство се превръща в страдание. Можем да наблюдаваме това особено у хора, чието желание към някакъв вид удоволствие е много слабо. За хора, чийто инстинкт за хранене е притъпен, яденето се превръща в отвръщение. И от тук се вижда, че желанието е мярка за стойността на удоволствието.

Но песимизмът може да каже: Незадоволеният инстинкт за хранене донася в света не само неприятност поради лишението от наслада, но и положително страдание, мъчение и мизерия в света. Тук той може да се позове на неизразимата мизерия на загрижените за храна хора, на голямата неприятност, която се ражда косвено у такива хора поради липсата на храна. А когато иска да приложи своето твърдение и към природата извън човека, той може да посочи страданията на животните, които през определени сезони гладуват поради липса на храна. Песимистът твърди,

че тези злини далече превишават произведеното в света количество удоволствие чрез инстинкта за хранене.
Без съмнение, човек може да сравни удоволствието с неудоволствието и да определи превесът на едното или другото, както това става при *печалбата и загубата*. Обаче когато песимистът вярва, че има превес на страната на неудоволствието и от това смята, че може да се заключи за безценността на живота, той върши грешката, че прави една сметка, която в действителния живот не се прави.
В отделния случай нашето желание се насочва към един предмет. Както видяхме, стойността на удоволствието ще бъде толкова по-голяма, колкото по-голямо е количеството удоволствие по отношение на нашето желание. Но от величината на нашето желание зависи също, колко голямо е количеството неудоволствие, за което трябва да държим сметка, за да постигнем удоволствието. Ние сравняваме количеството неудоволствие не с това на удоволствието, а с величината на нашето желание. Който изпитва голямо удоволствие при ядене, той поради наслада полезно ще се справи през един период на гладуване, отколкото един човек, който е лишен от това удоволствие при задоволяване на инстинкта за хранене. Жената, която иска да има дете, не сравнява радостта, предизвикана от неговото притежаване, с количеството неприятности, идващи от бременността, раждането, грижите за детето и т.н., а с желанието си да има дете.
Ние никога не се стремим към едно отвлечено удоволствие от определена величина, а към конкретното за доволяване по един напълно определен начин. Когато се стремим към едно удоволствие, което трябва да бъде задоволено чрез определен предмет или определено усещане ние не можем да бъдем задоволени като получим друг предмет или друго усещане, което би ни доставило еднакъв размер удоволствие. Който се стреми към насищане, не може да замести удоволствието, което би изпитал от това, с едно друго също така голямо, но произтичащо от една разходка. Само когато нашето желание изцяло се стреми въобще към определено количество удоволствие, то би замлъкнало веднага, щом това удоволствие не би трябвало да се постигне чрез едно превишаващо го по размери неудоволствие. Но понеже задоволяването се преследва по определен начин, то с изпълнението настъпва удоволствие и тогава, когато това изпълнение е било постигнато с цената на едно превишаващо го неудоволствие. Чрез това, че инстинктите на живите същества се движат в определена посока и се насочват към една конкретна цел, премахва се възможността да считаме възникващото количество неудоволствие по пътя към тази цел като фактор с еднаква стойност. Когато желанието е достатъчно силно, за да остане то до известна степен и след превъз-

могването на неудоволствието - колкото и голямо да бъде това последното в абсолютна стойност - удоволствието от задоволяването може да бъде почувствувано в пълен размер. Следователно желанието не поставя пряко неудоволствието в отношение с постигнатото удоволствие, а косвено, като отнася своята собствена величина към тази на неудоволствието. Не се касае за това, дали преследваното удоволствие е по-голяма или неудоволствието, а за това, дали е по-голямо желанието за преследваната цел или съпротивата на срещнатото неудоволствие. Ако тази съпротива е по-голяма от желанието, тогава това желание се примирява с неизбежното, изтощава се и не се стреми по-нататък. Чрез това, че задоволяването се преследва по определен начин, зависещо от него удоволствие добива значение, което позволява, след настъпилото задоволяване необходимото количество неудоволствие да се взема в сметка само дотолкова, доколкото то е намалило размера на нашето желание.

Когато съм любител на далечни пейзажи, аз никога не пресмятам, колко удоволствие ми доставя гледката от планинския връх сравнено направо с неудоволствието идващо от изкачването и слизането. Обаче аз размислям: дали след преодоляване на трудностите желанието ми за далечните пейзажи е още достатъчно живо. Удоволствието и неудоволствието могат да дадат заедно един резултат само косвено чрез величината на желанието. Следователно не се пита ни най-малко, дали удоволствието или неудоволствието са в излишък, но дали волята за удоволствие е достатъчно силна, за да надвие неудоволствието.

Доказателството за правилността на това твърдение е обстоятелството, че стойността на удоволствието е по-голяма, когато то трябва да се изкупи с цената на по-голямо неудоволствие, отколкото когато то ни пада в обятията като дар от небето. Когато страданията и мъките са понижили нашето желание и въпреки това целта е постигната, тогава по отношение на останалото количество желание удоволствието е толкова по-голямо. Но, както вече показах, именно това отношение представлява стойността на удоволствието. /виж стр. 58/. По-нататък имаме друго доказателство чрез това, че живите същества /включително и човекът/ развиват своите инстинкти дотогава, докогато са в състояние да понасят срещнатите страдания. Борбата за съществуване е последствие на този факт. Съществуващият живот се стреми към разгръщане и само онази част отстъпва от борбата, чийто желания са задушени от силата на връхлитащите я трудности. Всяко същество търси храна дотогава, докато липсата на храна разрушава неговия живот. Също и човекът посяга на себе си, когато /с право или без право/ вярва, че не може да постигне целта на живота, към които се стреми. Обаче докато още вярва във възможността да може да постигне това, което според неговия възглед

заслужава, той се бори против всички страдания и трудности. Философията би могла да внуши на човека възгледа, че волята има смисъл само тогава, когато удоволствието е по-голямо от неудоволствието. Според своята природа той иска да постигне обектите на своето желание, когато може да понесе възникващо при това неудоволствие, колкото и голямо да е то. *Обаче такава философия би била погрешна*, защото тя прави човешката воля да зависи от нещо /излишък на удоволствие или неудоволствие/, което първоначално е чуждо на човека. Първичната мярка на волята е желанието, а това желание се проявява дотогава докогато може. Когато става въпрос за удоволствие или неудоволствие при задоволяването на едно желание, можем да сравним сметката, която не философията, а животът поставя, със следното. Когато при закупването на определено количество ябълки съм принуден да взема заедно с хубавите и двойно количество развалени - понеже продавачът иска да освободи мястото си - аз нито за момент не ще се поколебая да взема и развалените ябълки, ако ценя толкова много хубавите, че съм готов да заплатя отгоре за отделянето на лошата стока. Този пример показва отношението между количеството удоволствие и неудоволствие, доставени чрез един инстинкт. Аз определям стойността на хубавите ябълки не с това, че изваждам тяхното количество от лошите, а според това, дали въпреки съществуването на лошите, добрите все още имат стойност.

Също както при консумирането на добрите ябълки аз не взимам под внимание лошите, така аз се отдавам на задоволяването на едно желание, след като съм се освободил от възникналите по необходимост страдания.

Ако даже песимистът би имал право със своето твърдение, че в света има повече неудоволствие отколкото удоволствие, това би останало без влияние върху волята, защото живите същества все пак се стремят към останалото удоволствие. Ако емпирическото доказателство, че страданието превишава радостта, би било задоволително, то наистина би могло да покаже безперсктивността на онази философска насока, която вижда стойността на живота в преизобилието на удоволствието /Евдемонизъм/, но то не би могло въобще да покаже, че волята е нещо неразумно. Защото тази воля не е насочена към превишаващото удоволствие, а към онова количество удоволствие, което остава след приспадането на неудоволствието. Това количество удоволствие се оказва една цел, достойна за човешкия стремеж.

Някои се опитват да оборят песимизма като твърдят, че е невъзможно да се пресметне превесът на удоволствието или неудоволствието в света.

Обаче такава възможност за изчисляване има, защото нещата, които следва да преценим, могат да бъдат сравнявани едни с други. Всяко удо

волствие и всяко неудоволствие имат определена величина и /сила и трайност/. Можем също да сравним едни с други и чувства на удоволствие от различен вид според тяхната величина поне по преценка. Ние знаем, дали една добра играчка или един хубав виц ни доставя по-голямо удоволствие. Така че не може да се възрази нищо против сравнимостта на различните видове удоволствие или неудоволствие според тяхната величина. И онзи изследовател, който си поставя задачата да определи превеса от удоволствие или неудоволствие в света, изхожда от напълно оправдани предпоставки. Можем да твърдим, че изводите на песимизма са погрешни, но не трябва да се съмняваме във възможността за едно научно преценяване на количествата удоволствие или неудоволствие, а с това и определянето равносметката на удоволствие. Обаче не е правилно да се твърди, че резултати те от подобно пресмятане имат някакво значение за човешката воля. Случаите, когато ние правим нашата деятелност да зависи от това, дали удоволствието или неудоволствието имат превес, са онези, при които обектите, към които е насочена нашата дейност, са ни безразлични. Ако се касаеше само за това, след моята работа да си създам удоволствие чрез някоя игра или някой лек разговор, и ми е напълно безразлично, какво правя за тази цел, тогава аз се питам: кое ми доставя най-голямо количество удоволствие? И аз безусловно напускам една работа, когато везните клонят към страната на неудоволствието. При избирането на една детска играчка ние мислим, кое доставя на детето най-голяма радост. При всички други случаи ние не се ръководим от равносметката на удоволствието.

Следователно, когато мотивите на песимизма са на мнение: Когато докажем, че в света има повече неудоволствие отколкото удоволствие ние ще подготвим почвата за безкористно отдаване на културната работа, те не мислят, че по своята природа човешката воля не се влияе от това познание. Стремежът на хората се насочва към онова количество задоволяване, което е възможно след преодоляване на всички трудности. Надеждата в това задоволяване е основата на човешката деятелност. Работата на всеки един по отделно и цялата културна работа произлиза от тази надежда. Етиката на песимизма вярва, че трябва да покаже на човека, какво гонитбата му за щастие е нещо непостижимо, за да може той да се посвети на своите истински морални задачи. Обаче тези морални задачи не са нищо друго освен конкретните природни и духовни инстинкти, тяхното задоволяване се преследва въпреки неудоволствието, което произтича от това. Следователно гонитбата за щастие, която песимизмът иска да изкорени, съвсем не съществува. Обаче задачите, които човек има да изпълнява, той ги изпълнява, защото *иска* да ги изпълни по силата на своята същност, когато действително е познал та-

зи същност. Етиката на песимизма твърди, че човек може да се отдаде на това, което признава като своя задача в живота, едва тогава, когато се е отказал от стремежа към удоволствие. Обаче никоя етика не може да измисли някакви други задачи в живота освен осъществяването на онези задоволявания, които човешките желания изискват, и изпълнението на неговите морални идеали. Никоя етика не може да му отнеме радостта, която той изпитва при изпълнението на желаното от него. Когато песимистът казва: Не се стреми към удоволствие, защото никога не ще можеш да го постигнеш: стреми се към това, което признаваш като твоя задача, на това трябва да възразим: Точно това е естеството на човека, и когато се твърди, че той стреми към щастие, това е измислица на една заблудена философия. Той се стреми към задоволяването на това, което неговото същество желае, и има конкретни обекти на този стремеж, а не някакво отвлечено "щастие", а изпълнението е за него удоволствие. Когато етиката на песимизма изисква: не стремежът към удоволствие, а към постигането на това, което си признал като твоя задача в живота, с това тя налучква онова, което човек *иска* според своето естество. Човекът няма нужда да бъде тепърва превъзпитан чрез философията, той няма нужда да се отрича от своята природа, за да бъде нравствен. Нравствеността се състои в стремежа към една цел, която сме признали за правдива, да следва този стремеж е нещо вродено на човешкото същество и то го следва дотогава, докогато някое свързано с този стремеж неудоволствие не угасва желанието към него. А това е същината на всяка действителна воля. Етиката не се състои в изкореняването на всеки стремеж към удоволствие, за да могат да възцарят бледи отвлечени идеи там, където срещу тях няма никакъв мощен копнеж за наслада в живота. Етиката се основава на *мощната*, подържана от идейни интуиции ВОЛЯ, която постига своята цел и тогава, когато пътят към нея е осеян с тръни.

Моралните идеали извират от моралната фантазия на човека. Тяхното осъществяване зависи от това, дали те са достатъчно силно желани от човека, за да преодолее той трудностите и страданията. Те са негови интуиции, двигателните пружини, които неговият дух обтяга, той ги иска, защото осъществяването им е негово най-висше удоволствие. Той няма нужда етиката тепърва да му забрани да се стреми към удоволствие, за да се остави това да му се заповядва, към кое да се стреми. Той ще се стреми към нравствени идеали, когато неговата морална фантазия е достатъчно дейна, за да му вдъхнови интуиции, които предават на волята му сила за преодоляване на криещите се в неговата природа съпротивления, към които принадлежи също и възникващото по необходимост неудоволствие.

Който се стреми към велики идеали, той върши това, защото те са съдържание на неговото същество и осъществяването ще бъде за него удоволствие, наслада, в сравнението с която удоволствието, получено от тълпата чрез задоволяване на всекидневните инстинкти,е нищожно. Идеалистите са наслаждават духовно при осъществяването на своите идеали.

Който иска да изкорени удоволствието, причинено от задоволяването на едно човешко желание, той трябва да превърне първо човека в роб, който не действува защото иска,а само защото трябва. Това, което нарича ме ДОБРО, не е това, което човек трябва да върши, а това, което той ИСКА, когато доведе до пълно разцъфтяване своята истинска човешка природа. Който не признава горното, той трябва първо да лиши човека от това, което той иска, и след това да му предпише отвън, какво трябва да бъде съдържанието на неговата воля.

Човекът придава стойност на изпълнението на едно желание, защото то извира от неговото същество. Постигнатото има своята стойност, защото то е искано. Ако не придаваме стойност на човешката воля като такава, тогава трябва да вземем пълноценните цели от нещо, което човек не иска.

Изградената върху песимизма етика извира от незачитането на моралната фантазия. Който счита, че индивидуалния човешки дух не е способен сам да си дава съдържанието на своя стремеж, само той може да търси цялостта на човешката воля в копнежа към удоволствие. Лишеният от фантазия човек не твори никакви морални идеи. Те трябва да му се дадат. Че той се стреми към задоволяване на своите нисши инстинкти и за това се грижи самата физическа природа. Обаче разгръщането на *целия* човек става чрез желанията произлизащи от духа. Само когато някой е на мнение, че човекът въобще не притежава такива желания, той може да твърди, че те трябва да му се натрапят от вън. Тогава е оправдано да се каже, че той е задължен да извърши нещо, което сам не иска. Всяка етика, която изисква от човека той да подтисне своята воля, за да изпълни задачи, които сам не иска, не се счита с *цялостния* човек, а с един такъв, който е лишен от способността да има духовни желания. За хармоничното развитие на човека така наречените идеи за доброто не са *вън, а вътре* в кръга на неговото същество. Нравственото постъпване не се състои в изкореняването на една едностранчива собствена идея, а в *цялостното развитие* на човешката природа. Който счита, че нравствените идеали са постижими само, когато човек убива своята собствена воля, той не знае, че тези идеали са също така искани от човека, както и задоволяването на така наречените животински инстинкти.

Не може да се отрече, че изтъкнатите тук възгледи могат лесно да бъдат криво разбрани. Неузрелите хора, без морална фантазия, считат инстинктите на своето полусъщество за пълно човешко съдържание и отхвърлят всички несъздадени от самите тях нравствени идеи, за да могат несмущавани "да се проявят". Че това, което е правилно за цялостния човек, не важи и за полуразвитата човешка природа, то се разбира от само себе си. Който едва чрез възпитание трябва да бъде доведен до състоянието, когато неговата нравствена природа трябва да разчупи черупката на страстите, за него не трябва да се взима под внимание това, което важи за узрелия човек. Обаче тук ни предстоеше не да посочим, какво трябва да набием в съзнанието на неразвития човек, а това, което се крие в целия човек. Защото трябваше да се докаже, възможна ли е свободата, но тази свобода не се проявява при действия извършени под принуда на сетивната или духовна природа, а при такива, които са основани на духовни интуиции.

Този узрял човек сам си дава своята стойност. Той не се стреми към удоволствие, което природата или Творецът му предлагат по благодат, той също така не изпълнява един отвлечен дълг, който признава като такъв, след като се е отказал от стремежа към удоволствие. Той действува както иска т.е. според мярката на своите нравствени интуиции и счита постигането на това, което иска, като своя истинска наслада в живота. Стойността на живота той определя от отношението на постигнатото спрямо преследването. Онази етика, която на мястото на волята поставя повелята: "трябва да вършиш това или онова", а на мястото на наклонността поставя чистия дълг, определя стойността на човека от отношението на това, което дългът изисква, спрямо това, което той изпълнява. Тя мери човека с една мярка намираща се вън от неговото същество.

Развитият тук възглед поставя човека върху неговите собствени основи. Той признава като истинска стойност на живота само това, което отделния човек счита за такава според своята воля. Той не познава нито стойността на живота непризната от индивида, нито пък цел на живота непроизлизаща от него. Той вижда във всестранно познатата същност на индивида неговия собствен ценител.

ПРИБАВКА КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ /1918 г./

Човек може да отрече изложението в този отдел, когато твърдо се придържа към привидното възражение: Волята на човека като такава е нещо неразумно, трябва да му се докаже тази неразумност и тогава той ще види, че целта на етичния стремеж трябва да се състои в освобождаването от волята. От страна на призвани личности ми бе отправено това привидно възражение, като ми се каза че работата на философите е те да

наваксат това, което лишените от мисъл животни и по-голяма част от хората пропускат: т.е. да си направят една действителна равносметка за живота. Обаче който прави това възражение, той не вижда главното: ако свободата трябва да се осъществи, то в човешкото същество волята трябва да се подържа от интуитивното мислене, от това се вижда същевременно, че волята може да се определя и от нещо друго освен от интуицията. Моралното и неговата стойност са плод на произтичащото от човешкото същество осъществяване на интуицията. Етичният индивидуализъм е пригоден да представи нравствеността в нейното пълно величие, защото той счита, че истински морално не е това, което не съгласува по външен начин с една норма, а това, което се ражда от човека тогава, когато той развие нравствената воля като член на своето цялостно същество така, че вършенето на неморалното му изглежда като едно осакатяване, обезобразяване на собственото му същество.

ИНДИВИДУАЛНОСТ И ВИД

На възгледа, според който в човека има заложба той да стане една завършена, свободна индивидуалност, се противопоставя привидно фактите, които показват, че той се явява като член на едно природно цяло /раса, племе, семейство, мъжки и женски пол/ и действува в лоното на едно цяло /държава, църква и т.н./. Той носи особените белези на общността, на която принадлежи, и дава на своята деятелност едно съдържание, което се определя от мястото, заемано от него всред едно множество.

При това положение възможна ли е въобще индивидуалността? Можем ли да считаме човека като едно цяло, когато той израства от едно цяло и се включва в едно цяло?

Частта на едно цяло се определя в неговите свойства и функции от цялото. Племето е едно цяло и всички принадлежащи към него хора носят особените белези, които са определени от същината на племето. Как е устроен отделният индивид и как действува той, това се обуславя от характера на племето. Чрез това физиономията и дейността на отделния човек получават нещо видовосъобразно. Когато питаме за причините, защо това или онова у човека е така или иначе, ние сме насочени от отделното същество към вида. Този последният ни обяснява, защо нещо в отделния индивид се явява в наблюдаваната от нас форма.

Обаче човекът се освобождава от този видов характер. Защото видовосъобразното у човека, когато той го изживява правилно, не е нещо, което ограничава неговата свобода, макар и това да не се определя чрез изкуствени уредби. Човекът развива в себе си качества и функции, чиято основа ние можем да намерим само в самия него. В този случай ви-

довосъобразното му служи само като средство, за да изрази той в него своята особена същност. Той използува дадените му от природата качества като основа и им предава една форма съобразна с неговата същина. Напразно ще търсим причината за една проява на тази същина в законите на вида. Ние имаме работа с един индивид, който може да бъде обяснен само чрез самия него. Когато човек се е издигнал до това освобождение от видовосъобразното и въпреки това искаме да обясним всичко, което той проявява, като изхождаме от характера на вида, това показва, че нямаме чувство за индивидуалното.

Невъзможно е да разберем напълно един човек, когато за неговото преценяване взимаме за основа понятието на вида. Този начин на преценяване човека изхожда от вида се проявява по-упорито, когато става дума за пола на човека. Почти винаги мъжът вижда у жената, и жената у мъжа, твърде много от общия характер на другия пол и твърде малко от индивидуалния характер. В практическия живот това вреди повече на жените отколкото на мъжете. Социалното положение на жената е недостойно предимно заради това, защото в много точки то не се определя от индивидуалните качества на отделната жена, а от общите представи, които хората си съставят за естествените задачи и за нуждите на една жена. Деятелността на мъжа и в живота се определя от неговите индивидуални способности и наклонности. Тази на жената се определя изключително от обстоятелството, че тя е жена. Жената трябва да бъде роб на видовосъобразното, на общо-женственото. Докато мъжете спорят „дали" според своите природни заложби" жената е година за тази или онази работа и професия, женският въпрос не ще излезе от неговия елементарен стадий. Какво може да иска жената според нейната природа, това трябва да се остави на нея да реши. Ако е вярно, че жените са годни само за професията, която им се полага сега, тогава те едва ли ще могат да постигнат чрез само себе си друга някоя. Обаче те сами трябва да могат да решат, кое е съобразно и тяхната природа. Който се страхува, че ако счита ме жените като индивидуалности, а не като хора на вида, ще настъпи сътресение в социалния строй, на него трябва да възразим, че един социален ред, в който половината от човечеството има едно недостойно човешко съществуване, такъв социален ред се нуждае твърде много от подобрение*. /*Още при първото излизане на тази книга /1894 г./ против гореизложеното ми бе възразено, че жената може да се прояви и във видовосъобразното още сега така индивидуално, както тя иска, и то много по-свободно отколкото мъжа, който още чрез училището, а по-късно и чрез войната и професията се деаиндивидуализира. Аз зная, че днес това възражение ще се отправи още по-силно. Обаче аз не ще променя написаното и бих искал да се надявам, че има и читатели, които

разбират, колко силно едно подобно възражение отблъсква идеята за свободата, развита в тази книга, и ще преценят моето изказване чрез нещо друго, а не през някакво дезиндивидуализира не на мъжа чрез училището и професията/.

Който съди за хората според характерните черти на вида, той стига само до границата, от която нататък те започват да бъдат същества, чиято дейност почива на свободното самоопределение. Това, което се намира отсам границата, то може естествено да бъде обект на научното разглеждане. Особеностите на расата, на племето, на народа и пола образуват съдържанието на отделни науки. Но само хора, които биха искали да живеят единствено като екземпляри на вида, могат да се покрият с общия образ, който подобно научно разглеждане създава. Обаче всички тези науки не могат да проникнат до особеното съдържание на отделния индивид. Там, където започва областта на свободата /на мисленето и действуването/, там престава определението на индивида по законите на вида. Съдържанието на понятията, което човек трябва да свърже с възприятието чрез мисленето, за да овладее пълната действителност /виж стр.23 и следв./ не може да бъде определено веднъж за винаги и да бъде оставено така на човечеството. Индивидът трябва да добие своите понятия чрез собствената интуиция. Как трябва да мисли отделния човек, това не може да се извлече от никое понятие за вида. Тук единствено меродавен е индивидът. Също така не може от общите характерни черти на хората да се определи, какви конкретни цели иска да постави по своята воля индивидът. Който иска да разбере отделния индивид, трябва да проникне в неговата особена същина, а не да остане в границите на неговите типични особености. В този смисъл всеки отделен човек е едни проблем. И всяка наука, която се занимава с отвлечени мисли и понятия за вида, е само подготовка за онова познание, което става наше достояние, когато една човешка индивидуалност ни открива своя начин да схваща света. Тя е също така подготовка и за другото познание, което добиваме от съдържанието на нейната воля. Там където имаме чувството: тук имаме работа с онова в човека, което е свободно от типичния начин на мислене и от видовосъобразната воля, там трябва да престанем да прибягваме към помощта на някое понятие, взето из нашия дух, за да разберем неговата същина. Познанието се състои в свързването на понятието с възприятието чрез мисленето. При всички други обекти наблюдателят трябва да добива понятия чрез своята интуиция. При разбирането на една свободна индивидуалност се касае за това, да приемем в нашия дух нейните понятия, според които тя сама определя себе си, в тяхната чиста форма /без да ги примесваме със съдържанието на нашите собствени понятия/. Хора, които при всяко преценяване на другите

вмесват веднага своите собствени понятия, не могат никога да стигнат до разбирането на една индивидуалност. Както свободната личност се освобождава от особеностите на вида, така и познанието трябва да се освободи от начина, според който се разбира видовосъобразното.
Човек може да се счита за свободен дух в една човешка общност само дотолкова, доколкото той се е освободил от горепосочения начин от видовосъобразното. Нито един човек не е напълно индивидуалност. Обаче всеки човек освобождава една по-голяма или по-малка част на своето същество от видовосъобразното на животинския живот, както и от владеещите го повели на човешкия авторитети.
Но за онази част, за която човек не може да си извоюва такава свобода, той съставлява един член на природния и духовен организъм. В това отношение той живее, както вижда другите да вършат това, или както те му заповядват. Моралната стойност в истинския смисъл има само онази част от неговата дейност, която произтича от неговите интуиции. А това, което той притежава като морални инстинкти чрез наследяване на социални инстинкти, става етично чрез факта, че той го приема в своите интуиции. Всяка морална деятелност на човечеството произтича от индивидуални интуиции и тяхното приемане в човешките общества. Може също да се каже: Моралният живот на човечеството е общият сбор от морални произведения на фантазията на свободните човешки индивиди. Този е резултатът на МОНИЗМА.

ПОСЛЕДНИ ВЪПРОСИ
ПОСЛЕДСТВИЯТА НА МОНИЗМА

Единното обяснение на света или МОНИЗМЪТ, който разбираме тук, взема принципите, нужни за обяснението на света, от човешката опитност. Той търси източниците на дейността също в света на наблюдението, а именно в достъпната за нашето себепознание човешка природа, т.е.в моралната фантазия. Той отхвърля всяко търсене на последните основи на достъпния за възприемането и мисленето свят извън самия този свят чрез отвлечени умозаключения. За монизма единството, което изживяемото мислително наблюдение прибавя към многообразното множество на възприятията, е същевременно онова единство, което човешката пот ребност от познанието желае и чрез която тя се стреми да проникне във физическите и духовни области на света. Който зад това така търсимо единство търси още едно друго такова, той с това само показва,че не познава хармонията на намереното чрез мисленето с изискването от инстинкта познание. Отделният човешки индивид не е фактически отделен от света. Той е част от света и действително съществува една връзка с цялото на космоса, която е прекъсната само за възприятието. Отначало

ние виждаме тази част като едно съществуващо за себе си същество, защото не виждаме въжетата и ремъците, чрез които основните сили на космоса поставят в движение колелото на нашия живот. Който остава на това становище, той счита частта на едно цяло като едно действително самостоятелно съществуващо същество, като монада, която узнава за останалия свят по някакъв начин от вън. Монизмът, който тук разбираме, показва, че можем да вярваме в самостоятелността само дотогава, докогато не сме още обгърнали възприемания свят в мрежата на понятията. Когато стане това, частичното съществуване се оказва само една илюзия на възприемането. Човек може да намери затвореното в себе си цялостно съществуване във вселената само чрез интуитивното изживяване на мисълта. Мисленето разкъсва илюзията на възприемането и включва нашето индивидуално съществуване в живота на космоса. Единството на света на понятията, което съдържа обективните възприятия, включва в себе си и съдържанието на нашата субективна личност. Мисленето ни дава истинския образ на действителността, като едно затворено в себе си единство, докато разнообразието на възприятията е една илюзия, обусловена от нашата организация. /виж стр.23 и следв./. Познанието на действителното спрямо илюзията на възприемането е съставлявало във всички времена целта на човешкото мислене. Науката се е стремяла да познае възприятията като действителност чрез откриване на закономерните отношения съществуващи всред тези възприятия. Обаче там, където бяха на мнение, че връзката намерена чрез човешкото мислене има само субективно значение, търсеха истинската основа на единството в обекти намиращи се извън света на опитността /измисленият бог, воля, абсолютен дух и т.н./. И опирайки се на това мнение такива мислители се стремяха, освен знанието за познаваемата връзка в света на опитността, да добият и едно друго знание, което надхвърля опитността и открива връзката на тази опитност с недостъпните за опитността същности. /Не чрез изживяване, а чрез една метафизика, добита чрез умозаключения/. От тази гледна точка се считаше, че причината за да можем чрез правилното мислене да разберем световната връзка на нещата се крие в обстоятелството, че едно първично същество е създало света според логически закони, а основата на нашата дейност те виждаха във волята на това първично същество. Обаче тези, които мислеха така,не познаваха, че мисленето обгръща едновременно субективното и обективното и че в съединяването на възприятието с понятието се получава пълната действителност. Ние имаме фактически работа със субективното само дотогава, докогато разглеждаме закономерността, проникваща и определяща възприятието, в отвлечената форма на понятието. Обаче съдържанието на понятието, което

прибавяме към възприятието с помощта на мисленето, не е субективно. Това съдържание не е вече взето от субекта, а от действителността. То е онази част от действителността, която възприемането не може да обхване. То е опитност, но опитност доставена не чрез възприемането. Който не може да си представи, че понятието е нещо действително, той мисли за отвлечената форма, в която задържа това понятие в своя дух. По понятието съществува в такава отвлеченост само поради нашата организация, така както това става и с възприятието. И дървото, което възприемаме, не съществува отделно за себе си. Във великата сграда на природата то е само една част и може да съществува само в една действителна връзка с тази сграда. Едно отвлечено понятие няма никаква действителност за себе си, както такава няма и едно възприятие. Възприятието е онази част от действителността, която ни е дадена обективно, а понятието тази, дадена ни субективно чрез интуиция. /виж стр.25 и след/. Нашата духовна организация разкъсва действителността и я разделя на тези два фактора. Единият фактор се явява на възприеманието, другият на интуицията. Пълната действителност ни е дадено само в свързването на двата фактора, тя е закономерно включеното във вселената възприятие. Когато разглеждаме чистото възприятие за себе си,ние нямаме никаква действителност, а само един хаос без никаква връзка. Когато разглеждаме на възприятието за себе си, ние имаме работа само с отвлечени понятия. Не отвлеченото понятие съдържа действителността,а мислителното наблюдение, което не разглежда едностранчиво нито понятие- то, нито възприятието за себе си,а връзката и на двете.

Че ние живеем в действителността /в нея са корените на нашето реално съществуване/, това не ще отрече в най-правоверният субективен идеалист. Той само ще оспори, че с нашето познание можем да постигнем идейно това, което действително живеем. Противоположно на това монизмът показва,че мисленето не е нито субективно, нито обективно, а е един принцип, който обгръща и двете страни на действителността. Когато наблюдаваме мислително, ние извършваме един процес, който принадлежи на самата област на действителните събития. Чрез мисленето ние превъзмогваме в самата опитност едностранчивостта на чистото възприемание. Ние можем чрез отвлечени, мислителни предположения /чрез чисто размишление в понятия/ да измъдруваме същината на действителността, обаче като намираме към възприятията съответните идеи, ние живеем в действителното. Монизмът не търси да прибави към опитността нещо, което е недостатъчно за тази опитност /нещо отвъдно/, а в понятие и възприятие той вижда действителното. Той не изгражда никаква метафизика от отвлечени понятия, защото в понятието за себе си той вижда само едната страна на действителността, която остава

скрита за възприеманието и която има смисъл само в свръзка с възприятието. Обаче монизмът събужда в човека убеждението, че той живее в света на действителността и няма защо да търси извън света една по-висша действителност, недостъпна за опитността. Монизмът се въздържа да търси абсолютно действителното някъде другаде *освен в опитността*, защото счита самото съдържание на опитността за действително. И той се задоволява с тази действителност, защото знае, че мисленето има силата да гарантира тази действителност. Това, което дуализмът търси зад света на наблюдението, монизмът го намира в самия този свят. Монизмът показва, че с нашите познания ние обхващаме действителността в нейната истинска форма, а не в един субективен образ, който се промъква между човека и действителността. За монизма на съдържанието от понятия на света е еднакво за всички хора. /виж стр.23 и след/. Според принципите на монизма един човешки индивид счита един друг такъв за свой себеподобен, защото и в него се проявява същото световна съдържание. В единия свят на понятията няма толкова понятия за лъва, колкото индивиди има, които мислят върху лъва, а само една понятие. Понятието,което А прибавя към възприятието "лъв" е същото, както това на В, само че схващано от един друг субект на възприятието /виж стр.25 и следв./. Мисленето довежда субекта на възприятието до общото идейно единство на цялото разнообразие. Единият идеен свят се проявява в едно множество от индивиди. Докато човек обхваща себе си само чрез себевъзприятие, той се счита като отделен човек, но щом погледне света на идеите, който проблясва в него и обгръща всички отделни неща, той вижда как в него живо просиява абсолютно действителното. Дуализмът определя първичното божествено същество като нещо, което прониква всички хора и живее в тях. Монизмът намира този общ божествен живот в самата действителност. Идейното съдържание на един друг човек е също и мое идейно съдържание и аз го считам за нещо друго само дотогава, докогато само възприемам, но не и щом започна да мисля. Всеки човек обгръща със своето мислене само една част от общия идеен свят, и в това отношение индивидите се различават едни от други чрез фактическото съдържание на тяхното мислене. Обаче тези съдържания се намират в едно затворено в себе си цяло, което обхваща мислителното съдържание на всички хора. Общата първопричина /първичното същество/, която прониква всички хора, ние обхващаме следователно в нашето мислене. Изпълненият с мисловно съдържание живот в действителността е същевременно живот в Бога. Отвъдното, добито само по пътя на умозаключенията, а не и чрез опитността, почива на едно недоразумение на онези, които вярват, че светът не съдържа в себе си основата на своето съществуване. Те не виждат,

че чрез мисленето намират именно това, което желаят за обяснение на възприятието. Ето защо пък никоя спекулация не е родила едно съдържание, което да не е взето от дадената действителност. Приетият чрез отвлечено умозаключение Бог не е нищо друго, освен един човек, пренесен в отвъдното. Волята на Шопенхауер и една абсолютизирана човешка воля, съставеното от идея и воля първично същество на Хартман е нещо сглобено от две отвлечености от действителността. Точно същото може да се каже и за всички други отвъдни принципи, които не почиват на изживяваното мислене.

Всъщност човешкият дух никога не излиза вън от действителността, в която живеем, и той няма нужда да стори това, защото всичко, от което се нуждае за обяснението на света, се намира в самия този свят. Щом в крайна сметка философите се задоволяват с извличането на света от принципи, които те взимат от действителността и пренасят в един предполагаем отвъден свят, тогава трябва да може да бъде възможно едно такова задоволяване, ако същото съдържание се остави в отсамния свят, където то е достъпно за живото мислене. Всяко излизане от света е само привидно и пренесените извън света принципи не обясняват света по-добре от тези, които си остават в този свят. Обаче разбиращото себе си мислене съвсем не изисква едно такова излизане от света, защото съдържанието на една мисъл трябва да търси едно съдържание на възприятието, с което да образува заедно една действителност, само вътре в света, а не вън от него. Също и обектите на фантазията са само съдържания които са оправдани само тогава, когато се превръщат в представи указващи на едно възприемаемо съдържание. Чрез това възприемаемо съдържание те се включват в действителността. Едно понятие, което би трябвало да се изпълни със съдържание намиращо се извън дадения ни свят, е една отвлеченост, на която не отговаря никаква действителност. Ние можем да измислим само понятията на действителността. За да намерим самата тази действителност, нужно е още и възприемането. Едно Първично Същество /Първопричината/ на света, за което се ИЗМИСЛЯ едно съдържание, е едно невъзможно допускане за разбиращото себе си мислене. Монизмът не отрича идейното, напротив той счита, че едно възприятие, на което липсва съответната идейна част, е една непълна действителност. Обаче в цялата област на мисленето той не намира нищо,което трябва да ни накара да излезем вън от изживяемата област на мисленето чрез отричането на обективно духовната действителност на мисленето. За монизма онази наука, която се ограничава само да описва възприятията, без да проникне до техните идейни допълнения, е една половинчатост. Но той счита за половинчатостти също и всички отвлечени понятия които не намират своето допълнение във възприя-

тието и не се включват никъде в мрежата от понятия, която обгръща наблюдаемия свят. Ето защо той не познава никакви идеи, които указват на нещо обективно, намиращо се отвъд нашата опитност, и които трябва да образуват съдържанието на едно чисто хипотетична метафизика. Всичко, което човечеството е създало под формата на такива идеи, са отвлечености из опитността, чийто произход не се забелязва от техните създатели.

Също така съгласно монистичните принципи целите на нашата дейност не могат да бъдат взети от един извънчовешки отвъден свят. Доколкото са плод на мисленето, те произхождат от човешката интуиция. Човекът не превръща целите на едно обективно Първично Същество, намиращо се в един отвъден свят, в свои индивидуални цели, а преследва своите собствени цели, дадени му от неговата морална фантазия. Една идея осъществяващата се в едно действие човек я отделя от единния свят на идеите и я поставя за основа на своята воля. Следователно в неговата дейност не се изявяват пренесените от отвъдния в отсамния свят заповеди, а принадлежащите от отсамния свят интуиции. Монизмът не признава никакъв миров ръководител, който намирайки се вън от нашето себе поставя цели и насоки на нашите дела. Човек не намира никаква подобна Първопричина на съществуването, чиито решения той би могъл да проучи, за да научи от нея целите, към които трябва да се стреми в своите дела. Той трябва да разчита на самия себе си и сам да дава съдържание на своята дейност. Когато търси основание за определение на своята воля вън от света, в който живее, той търси напразно. Когато се издига над задоволяването на своите естествени нагони, за които предварително се е погрижила майката природа, той трябва да търси тези основания в собствената си морална фантазия, ако не предпочита удобството да се оставя да бъде определен от моралната фантазия на другите. С други думи, той трябва да постави всяко действие или да действува въз основа на определенията, които сам си дава, черпейки ги от света на своите идеи, или които други му дават от същия източник. Когато се издига над своя сетивен инстинктивен живот или над изпълнението заповедите на други хора, той не ще се определя чрез нищо друго освен чрез самия себе си. Той трябва да действува от една подбуда, която сам създава и която нищо друго не определя. Без съмнение, идейно тази подбуда е определена в единия идеен свят, обаче фактически тя може да бъде извлечена от този свят и превърната в действителност само чрез човека. За живото превръщане на една идея в действителност чрез човека монизмът може да намери основа само в самия човек. За да се превърне една идея в действие, трябва първо човек да иска, преди това да стане. Следователно такава воля има своята основа само в човека. Тогава чове

кът е последният определен фактор на своето действие. Той е *свободен*.

1.ПРИБАВКА КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ /1918 г./

Във втората част на тази книга се опитахме да обосновем, че свободата може да се намери в действителността на човешката дейност. Затова бе необходимо из общата област на човешката дейност да отделим онези части, по отношение на които, при едно безпристрастно самонаблюдение, може да се говори за свобода. Това са онези действия, които се представят като осъществяване на идейни интуиции. Никое безпристрастно наблюдение не ще може да счита за свободни други действия. Обаче именно при едно безпристрастно наблюдение човек трябва да счита, че е способен да напредва в пътя към моралните интуиции и тяхното осъществяване. Но това безпристрастно наблюдение на етичната същност на човека не може да донесе за себе си никакво решение относно свободата. Защото ако интуитивното мислене би произтичало от някаква друга същност, ако неговата същност не беше нещо опиращо се на себе си, тогава съзнанието за свобода, *изтичащо от моралното* би се оказало една илюзия. Но втората част на тая книга намира своята естествена опора в първата. Тази първа част представя интуитивното мислене като *изживявана* вътрешна духовна дейност на човека. Обаче да разберем тази същност на мисленето чрез *изживяване*, е равносилно да познаем *свободата* на интуитивното мислене. И когато знаем, че това мислене е свободно, тогава виждаме също и кръга на волята, на който трябва да припишем свободата. Действуващият човек ще бъде считан за свободен само от онзи, който може да припише на интуитивното изживяване на мисленето една почиваща на себе си същност, основана на вътрешна опитност. Който не може това, той не ще може да намери никакъв неуязвим път за приемането на свободата. Изтъкната тук опитност намира в *съзнанието интуитивното мислене*, което притежава действителност не само в съзнанието. И с това тя намира свободата като признак на онези действия, които произтичат от интуициите на съзна- нието.

2.ПРИБАВКА КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ /1918 г./

Изложеното н тази книга е изградено върху чисто духовно изживяемото *интуитивно мислене*, чрез което всяка възприятие е поставено в действителността чрез познанието. В книгата трябваше да се изложи нищо повече от това, което може да се обгърне с поглед чрез изживяване на интуитивното мислене. Обаче трябваше също да се изтъкне, каква форма на мислите изисква това изживявано мислене. А то изисква, щото в

процеса на познанието да не бъде отречено като едно почващо на себе си изживяване. То изисква да не му бъде отречена способността заедно с възприятието да изживява действителността, вместо да търси тази действителност в един измислен, намиращ се вън от това изживяване свят, по отношение на който човешката мислителна дейност е нещо само субективно.

С това посочваме онзи елемент на мисленето, чрез който човек се вживява духовно в действителността. /И никой не трябва да смесва този изграден върху изживяваното мислене мироглед с един чист рационализъм/. От друга страна, обаче, от целия дух на изложеното произтича, че елементите на възприятието приемат за човешкото познание определението /характера/ на действителност едва тогава, когато той е обхванат от мисленето. Следователно не трябва да си представяме, че сетивният начин на възприеманите гарантира единствената действителност. Това, което се явява като възприятие, човек чисто и просто трябва да го *очаква* в своя жизнен път. Обаче бихме могли да запитаме: Заставайки на становището, което е резултата на интуитивното изживяното мислене, имаме ли право да *очакваме*, щото освен сетивното човек да може да *възприема* и нещо духовно? Това трябва да се очаква. Защото, въпреки че *от една страна* интуитивно изживяното мислене е един деен процес, протичащ в човешкия дух, от *друга страна* то е духовно възприятие, схващано без сетивен орган. То е едно възприятие, в което самият възприемащ е деен и то е една самодеятелност, която е същевременно възприемание. В интуитивно изживяното мислене човекът и като възприемащо същество е поставен в един духовен свят. Това, което в този свят застава срещу него, като духовен свят на собственото му мислене, човек го познава като възприятие на едни духовен свят. Този свят на духовно възприятие би имал спрямо мисленето същото отношение, какво-то от сетивна страна би имал към него сетивният свят на възприятието. Светът на духовното възприятие не може да бъде нещо чуждо за човека, щом той го изживява, защото още в интуитивното мислене човек има едно изживяване, което има чисто духовен характер. За такъв един свят на духовното възприятие говорят редица трудове, които съм публикувал след тази книга. Тази "Философия на свободата" е философско обосно-вание на тези излезли по-късно трудове. Защото в тази книга се опитах-ме да покажем, че правилното схващаното изживява не на мисленето е вече *духовно изживяване*. Ето защо авторът счита, че не ще спре пред вратата на духовния свят онзи, който с цялата сериозност може да прие-ме становището му, изложено във "Философия на свободата".

Без съмнение, това което авторът описва в по-късно издадените книги, не може да се извлече по логичен път - чрез умозаключения - от съдър-

жанието на тази книга. Обаче когато разберем живо интуитивното мислене, за което се говори в настоящата книга, естественият резултат от това ще бъде едно по-нататъшно проникване в света на духовните възприятия.

ПЪРВО ПРИЛОЖЕНИЕ
/ПРИБАВКА КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ 1918 /

Още след първото излизане на тази книга някои философи направиха възражения. Това ми дава повод при новото издание да прибавя това кратко изложение. Мога добре да си представя, че има читатели, които проявяват интерес към останалата част на книгата, но които биха счели следващите редове като една излишна и отдалечена от тях отвлечена игра с понятия. Те могат да оставят непрочетено това кратко изложение. Обаче всред философското разглеждане на света възникват проблеми, които произхождат повече от определени предразсъдъци на мислителите отколкото от естествения ход на самото човешко мислене. Това, което иначе се разглежда в тази книга, ми се струва една задача, която засяга ВСЕКИ ЧОВЕК, който се стреми да постигне яснота относно същността на човека и неговото отношение със света. Обаче следващото е повече един проблем, от който определени философи изискват то да бъде третирано, когато става дума за нещата изложени в тази книга, защото чрез своя начин на мислене тези философи са създали определени, несъществуващи всеобщо трудности. Ако минем покрай подобни проблеми, без да им обърнем внимание, тогава някои личности веднага са готови да ни обвинят в дилетантство и др.п. И създава се мнението, като че ли авторът на едно изложение като даденото в настоящата книга не се е обяснил с възгледи, за които той не говори в самата книга.

Проблемът, който искам да засегна тук е този: Има мислители, които са на мнение, че се получава една особена трудност, когато човек иска да разбере, как един друг човешки духовен живот действува върху собствения такъв /този на наблюдателя/. Те казват: Моя съзнателен свят е затворен в мене, един друг съзнателен свят е също така затворен в себе си. Аз не мога да прогледна в съзнателния свят на другия. Как стигам аз до там, да зная, че и двамата ние се намираме в едни общ свят? Светогледът, който счита, че е възможно от съзнателния свят да извади заключение за един несъзнателен, който никога не може да бъде осъзнат, се опитва да разшири тази трудност по следния начин. Той казва: Светът, който имам в моето съзнание, е изобразеният чрез представи в мене свят, на който отговаря един действителен свят, но до който действителен свят аз не мога да стигна с моето съзнание. В този недостъпен за мене действителен свят се намират неизвестни причини на моя съзна-

телен свят. В него се намира също и моето действително същество, от което в моето съзнание има само един представител. Но в него се намира и съществото на другия човек, който стои срещу мене. Това, което този друг човек изживява, в своето съзнание, то е една действителност, независима от това съзнание. Тази действителност действува в недостъпната за съзнанието област върху което начално несъзнателно същество и чрез това в моето съзнание се създава едно представителство на това, което присъствува в едно съзнание, напълно независимо от моето съзнателно изживяване. Тук и ние виждаме: към света, достъпен за моето съзнание се прибавя мисленето и хипотетично един друг свят, недостъпен за моето съзнание, защото се счита, че иначе би трябвало да твърдим: целият свят, който смятам, че имам пред себе си, е само свят на съзнанието. А това би довело до - софистичната - нелепост, че и другите лица живеят само вътре в моето съзнание.

Върху този въпрос, създаден от някои течения в теорията на познанието на съвременната философия, може да бъде хвърлена светлина, когато се постараем да обгърнем нещата от гледището на духовно съобразното наблюдение, прието в изложението на тази книга. Какво имам аз първо пред себе си, когато стоя пред една друга личност? Аз насочвам погледа си към най-близкото. Това е даденото ми като възприятие сетивно телесно явление на другото лице. След това нещо като слухово възприятие на това, което то казва и т.н. Аз не само се взирам във всичко това, но поставям в движение и моята мислителна дейност. Щом стоя пред другата личност и моето мислене започва да работи, възприятието се оказва някак си духовно прозрачно. Обхващайки възприятието с мисълта аз съм принуден да си кажа: то съвсем не е онова, което се представя на моите сетива. В това, което е непосредствено дадено, сетивното явление ми открива нещо друго, което е изразено косвено в сетивното явление. Заставайки пред мене за него същевременно настъпва едно заличаване като чисто сетивно явление. Обаче това, което проявява в заличаването му, ме придружава като мислещо същество да залича моето мислене през времето, когато то действува, и на мястото му да поставя неговото мислене. Но аз обхващам това негово мислене като преживяване в моето мислене както мое собствено. Аз действително съм възприел мисленето на другия. Защото възприятието, което се заличава като сетивно явление, е обхванато от моето мислене и това е един процес протичащ напълно в моето съзнание. Този процес се състои в това, че на мястото на моето мислене застава другото мислене. Чрез заличаването на сетивното явление фактически се премахва разделението между двете сфери на съзнание. В моето съзнание този процес е представен чрез това, че при изживяване съзнателното съдържание на другия аз изживя-

вам моето собствено съзнание толкова малко, колко и при съня без съществуване. Както при такъв сън моето дневно съзнание е заличено, угаснало, същото се случва и със съдържанието на моето съзнание, когато възприемам чуждото. Илюзията която ни кара да мислим, че това не е така, иде от там, че при възприемането на другото лице на мястото на моето угаснало съдържание на съзнанието не настъпва безсъзнание както при съня, но другото съдържание на съзнанието. Второ, че промяната на състоянието между угасването и проблясването отново на съзнанието за самия мене се редуват твърде бързо, за да бъдат обикновено забелязани.

Целият този проблем не се разрешава чрез изкуствени построения от понятия, които от съзнателното вадят заключение за нещо неосъзнаваемо, а чрез действително изживяване на това, което се получава в свързването на мисленето и възприятието. Такъв е случаят с много други въпроси, които възникват във философската литература. Мислителите би трябвало да търсят пътя към едно безпристрастно духовно-съобразно наблюдение, *вместо* това те изпречват пред действителността едно изкуствено построение от понятия.

В една статия на Едуард фон Хартман, озаглавена "Последните въпроси на теорията на познанието и на метафизиката"/ в Списание за философия и философска критика, т.108, стр.55 и следв./ моята "Философия на свободата" е окачествено като философска насока, която се опира на един "теоретико-познавателен монизъм". Такова едно становище Едуард фон Хартман счита за нещо невъзможно. Според начина на мислене, изразен в горепосочената статия, съществуват само три възможно теоретико-познавателни становища. Първото е, когато човек застава на наивното становище, което счита възприеманите явления за действителни неща извън човешкото съзнание. Такъв човек е лишен от критическо съзнание. Той не вижда, че със съдържанието на своето съзнание се намира само вътре в това съзнание. Той не съзира, че няма работа с една "маса в себе си", а само с обекта на собственото съзнание. Който остава на това становище или чрез някои разсъждения се връща отново към него, е наивен реалист. Обаче това становище е невъзможно, защото то не взима под внимание, че съзнанието, има само своите собствени обекти на съзнанието. Второто становище е, когато човек вижда това становище на нещата и го признава напълно в себе си. Тогава той става първо трансцедентален идеалист. Но в този случай той трябва да отхвърли схващането, че някога в човешкото съзнание би могло да проникне нещо от "вещта в себе си". Но ако е достатъчно последователен в своето схващане, той не избягва чрез това абсолютния илюзионизъм. Защото от него светът, който стои пред него, се превръща само в сбор от обекти

на съзнанието, а именно само в обекти на собственото му съзнание. Тогава той - по абсурдност - е принуден да мисли, че и обектите на съзнанието на другите хора съществуват само в съдържанието на собственото му съзнание.

Едно възможно становище е само третото, а именно това на трансцеденталния реализъм. Този последният приема, че има "вещи в себе си", обаче по никой начин съзнанието не може да дойде до пряк допир с тях. По начин, който не стига до съзнанието, те правят да възникнат в това съзнание, да се явят в това съзнание обектите на съзнанието. До тези "вещи в себе си" може да се стигне само чрез умозаключение, изхождайки от изживяното съдържание на съзнанието, но което съдържание се явява само под форма на представи.

В споменатата статия Едуард фон Хартман твърди, че един "теоретико-познавателен монизъм", за какъвто той счита моето становище, би трябвало да изповядва едно от трите становища, но той не върши това, защото не извлича фактическите последствия на своите предсилки. Понататък в статията се казва: "Когато иска ме да познаем, към кое теоретико-познавателно становище принадлежи един теоретико-познавателен монист, нужно е само да му се зададат няколко въпроса и да го принудим да отговори на тях. Защото такъв монист никога не ще се съгласи от само себе си с тези три точки, а ще се опита по всякакъв начин да избегне да отговаря на прямите въпроси, защото всеки отговор ще унищожи претенцията за теоретико-познавателен монизъм, като нещо невключващо се в другите три становища.

Тези въпроси са следните:

1. В своята трайност нещата *непрекъснати* ли са или *прекъснати*? Ако отговорът е: те са непрекъснати, имаме работа с някоя форма на наивния реализъм. Ако той гласи: те са прекъснати, тогава имаме работа с трансцеденталния идеализъм. Обаче ако отговорът гласи: От една страна /като съдържание на абсолютното съзнание или като несъзнателни представи или като възприемаеми възможности/ те са непрекъснати, а от друга страна /като съдържания на ограниченото съзнание/ те са прекъснати, констатираме трансцедентален реализъм.

2. Когато на една маса стоят трима души, *колко екземпляра от масата имаме*? Който отговоря: един, е наивен реалист, който отговаря: три, той е трансцедентален идеалист, но който отговаря: четири, той е трансцедентален реалист. При това, разбира се, се предполага, че под наименованието "екземпляри на масата" ние обгръщаме такива разнородни неща, каквито са: една маса като вещ в себе си и трите маси като обекти на възприятието. Който счита това за преголяма свобода, нека даде отговора: "един и три" вместо "четири".

3. Когато в една стая се намират двама души сами, колко екземпляра от тези лица има там? Който отговаря: два, е реалист, който отговаря: четири /а именно във всяко от двете съзнания едно Аз и едно друго Аз/, той е трансцедентален идеалист, обаче който отговаря: шест, /а именно две лица като вещи в себе си и четири обекта - представи от лицата в двете съзнания/, той е трансцедентален реалист. Който би искал да счита теоретико-познавателния монизъм като едно становище различно от тези трите, той трябва на всеки един от тези три въпроси да даде един друг отговор: обаче не бих могъл да зная, как биха могли да гласят тези отговори".

Отговорите на "Философия на свободата" би трябвало да гласят така:

1. Който схваща от нещата само съдържанията на възприятието и счита тези последните за действителност, той е наивен реалист. На такъв човек не е ясно, че всъщност тези съдържания на възприятието трябва да се считат за съществуващи само дотогава, докогато нашият поглед е насочен към нещата и че това, което има пред себе си той трябвало да го счита за прекъснато в своето съществуване. Обаче щом му стане ясно, че действителност съществува само в проникнатите от мисълта възприемаеми неща, той стига да разбирането, че съдържанието на възприятието, което се явява прекъснато, се явява като непрекъснато, когато е проникнато от това, което е изработено в мисленето. Следователно като непрекъснато трябва да се счита: съдържанието на съзнанието, обхванато от изживяното мислене, а онова от него, което е само възприемано, би трябвало да се счита като прекъснато, ако то би било нещо действително - какъвто не е случаят.

2. Когато трима души седят край една маса, колко екземпляра от масата имаме? Съществува само една маса, но дотогава, докогато трите лица биха искали да останат само с образите на своето възприятие, те би трябвало да кажат: тези образи на възприятието всъщност не са никаква действителност. Щом преминат към обхванатата от тяхното мислене маса, открива им се действителността на масата. Със своите три съдържания на съзнанието те са съединени тогава в тази действителност.

3. Когато два души се намират заедно в една стая, колко екземпляра, от тези лица съществуват? Положително те не са шест - те не са толкова даже и в смисъла на трансцеденталния реалист - а само два екземпляра. Само че първо всяко едно от лицата има както от себе си, така и от другото лице само недействителния образ на възприятието. Такива образи има четири и обхващането на действителността чрез мислителната дейност на двете лица става при наличността на тези четири образа. В тази мислителна дейност всяко едно от лицата надхвърля сферата на своето съзнание. В мислителната дейност на всеки един от двамата ожи-

вява както сферата на собственото съзнание, така и тази на другия. В момента на това оживяване, на това възникване, лицата не са вече затворени в своето съзнание, както те не са затворен в него и през време на съня. Само че през времето на будността отново се появява съзнанието за това оживяване, за това възникване в другия, така щото в мислителното изживяване съзнанието на всяко едно от двете лица обхваща себе си и другия. Аз зная че трансцеденталният реалист ще счита това за едно връщане назад към наивния реализъм. Обаче в този труд аз вече показах, че наивният реализъм запазва своето право за *изживяното мислене*. Трансцеденталният реалист никак не налучква истинското отношение на нещата в процеса на познанието, той се откъсва от него чрез едно умопостроение и се вплита в мрежата на това умопостроение. Изложеният във "Философия на свободата" монизъм не бива да се нарича "теоретико-познавателен". Ако иска ме да му прибавим едно име, трябва да го наречем "Монизъм на мислите". Всичко това бе неправилно оценено от Едуард фон Хартман. Той не разбра специфичното в изложението на "Философия на свободата", а твърди, че аз съм опитал да свържа универсалистичния панлотизъм на Хекел с индивидуалистичния феноменализъм на Юм. /стр.71 от Списание за философия, т.108, забележка/, докато в действителност "Философия на свободата" като такава няма съвършено нищо общо с тези два възгледа, които Хартман претендира, че съм се опитал да съединя. /Тази е и причината, която аз не разгледах "теоретико-познавателния монизъм" на Йоханес Ремке. Гледището на "Философи на свободата" е нещо напълно различно от това, което Едуард фон Хартман нарича "теоретико-познавателен монизъм"/.

ВТОРА ПРИБАВКА

Тук предаваме най-същественото от това, което съставляваше един вид "предговор" към първото издание на тази книга. Понеже то предава повече настроението на мисълта, от която изхождайки аз написах преди 25 години книгата, поставям го тук като "прибавка". Не бих искал да го изоставя напълно поради това, че постоянно се натъквам на мнения, според които уж заради появилите се по-късно мои книги върху Духовната наука аз трябвало да се откажа от моите първи трудове.

Нашата епоха може да иска да черпи *истината* само от глъбините на човешкото същество*. /* Тук са изоставени напълно само първите встъпителни изречения /от първото издание/, които днес ми се струват несъществени. Обаче това, което се казва по-нататък в настоящето изложение, ми се струва необходимо да бъде казано, въпреки естественонауч-

ния начин на мислене на нашите съвременници, а даже именно поради този начин на мислене.
От известните два пътя на Шилер:

"И двамата търсим истината,ти вън в живота, аз вътре
В сърцето,и всеки от нас положително я намира
Ако окото е здраво,то вижда вън Твореца
Ако сърцето е нормално,то отразява вътре света",

За съвременния човек е подходящ втория. Една истина, която иде от вън, носи винаги в себе си печата на несигурността. Ние можем да вярваме само в това, което за всеки един от нас се явява като истина в собствената ни вътрешност.
Само истината може да ни донесе сигурност в развитието на нашите индивидуални сили. Който е измъчван от съмнения, неговите сили са парализирани. Той не може да намери цел за своето творчество в един свят, който е загадъчен за него.
Ние не искаме вече само да *вярваме*, ние искаме да *знаем*. Вярването изисква признаването на истини, които не разбираме напълно. Обаче това, което не разбираме напълно, е противно на индивидуалното, което иска да преживее всичко със своята най-дълбока вътрешност. Само онова ЗНАНИЕ ни задоволява, което не е подчинено на никакви външни норми, а извира от вътрешния живот на личността.
Ние не искаме също никакво такова знание, което е изковано веднъж за винаги в школни правила и е запазено в ръководства важещи за всички времена. Всеки от нас се счита оправдан да изхожда от своите най-близки опитности, от своите непосредствени изживявания, за да се издигне от там до познаването на цялата вселена. Ние се стремим към едно сигурно знание, но всеки един по свой особен начин.
Също така нашите научни доктрини не трябва да приемат такава форма, че тяхното признаване да бъде въпрос на безусловна принуда. Никой от нас не би искал да даде на едно научно съчинение такова заглавие, каквото някога Фихте употреби: "Ясни като слънцето сведения за широката публика относно истинската същност на новата философия. Опит да бъдат принудени читателите към разбиране." Днес никой не трябва да бъде принуден да разбира нещата. Ако някой не чувствува една особена индивидуална нужда към един възглед, от него ние не изискваме никакво признание, никакво съгласие. Също така ние днес не искаме да втълпим никакви познания и на неузрелия още човек, на детето, а се стремим да развием неговите способности, така щото да няма нужда то да бъде принуждавано да разбира, а да иска да разбере.

Аз не си правя никаква илюзия относно тази характеристика на нашата епоха. Зная колко много шаблонност царува и се шири. Но зная също така добре, че мнозина от моите съвременници се стремят да устроят своя живот в тази посока. На тях бих искал да посветя този мой труд. Той не трябва да сочи "единствения възможен път" към истината, а да разкаже за онзи път, по който трябва да върви човек, който се стреми към истината.

Книгата ни въвежда първо в отвлечени области, където мисълта трябва да очертае резки граници, за да се добере до сигурни точки. Обаче от сухите понятия читателят е доведен до конкретния живот. Аз съм твърдо убеден, че ако искаме да преживеем, да изпитаме съществуването във всички направления, ние трябва да се издигнем до ефирната област на понятията. Който разбира да вкусва нещата само със сетивата, той не познава насладите на живота. Източните учени оставят учащия се да прекара първо години наред един пълен с лишения аскетичен живот, преди да му предадат това, което знаят. Западът не изисква вече за науката никакви религиозни упражнения и никакъв аскетизъм, но той изисква за това от човека добра воля да се лиши за кратко време от непосредствените впечатления на живота и да навлезе в областта на чистия свят на мислите.

Има много области на живота. За всяка една от тях се развиват отделни науки. Обаче самият живот е единен и колкото повече науките се стремят да се задълбочат в отделните области, толкова повече те се отдалечават от виждането на живото световно цяло. Трябва да съществува едно знание, което търси в отделните науки елементите, за да доведе отново човека до пълния живот. Научният специалист изследовател иска да добие чрез своите познания едно съзнание за света и неговите действия. Настоящият труд има философската цел: и самата наука трябва да стане нещо органически живо. Отделните науки са предварителни степени на науката, която се цели тук. Подобно отношение царува и в изкуствата. Композиторът работи въз основа на композиционната теория. Тази композиционна теория е сбор от познания, притежаването на които е необходима предпоставка за компонирането. В компонирането законите на композиционната теория служат на живота, на действителността. Точно в същия смисъл и философията е едно *изкуство*. Всички истински философи са били *художници на понятията*. За тях човешките идеи са станали материали на изкуството, а научният метод - техника на изкуството. Чрез това отвлеченото мислене добива конкретен, индивидуален живот. Идеите се превръщат в жизнени сили. Тогава ние имаме не само едно знание за нещата, а сме направили от знанието един действителен,

владеещ сам себе си организъм. Нашето действително, дейно съзнание се е издигнало над чисто пасивното приемане на истините.
Какво отношение има философията като изкуство към *свободата* на човека, що е свобода и може ли тя да бъде или да стане наше притежание: ето този е главният въпрос на моя труд. Всички други научни изложения се намира в него само затова, защото хвърлят накрая светлина върху този въпрос, който според моето мнение, стои най-близо до човека. В тези страници трябва да бъде дадена една "*Философия на свободата*".
Всяка наука би била едно лениво задоволяване на любопитството, ако тя не се стреми да повиши *стойността на съществуването* на човешката личност. Науките получават своята истинска стойност едва тогава, когато се представи,какво значение имат техните резултати за човека. Крайната цел на индивида може да бъде не облагородяването на една отделна душевна способност, а развитието на всички спящи в нас способности. Знанието има стойност само чрез това, че допринася за всестранното развитие на *цялата* човешка природа.
Ето защо този труд схваща отношението между науката и живота не така, че човек трябва да се прекланя пред идеята и да посвети своите сили в нейна служба, а в смисъла, че той трябва да овладее идейния сват, за да го използува за своите човешки цели, които надхвърлят чисто научните цели
Човек трябва да може да живее *идеята*, иначе той изпада под нейно робство.